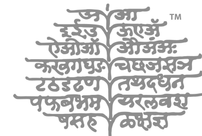
नवभारत

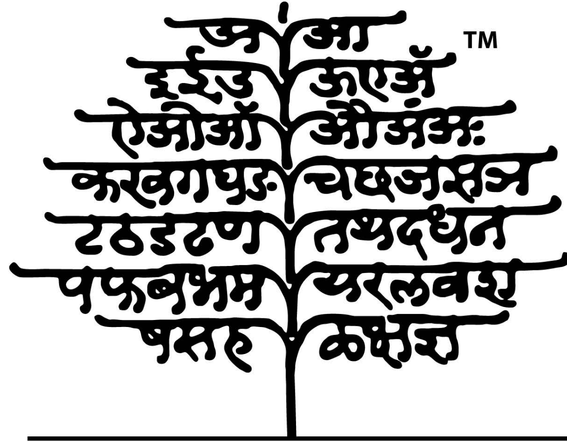
वर्ष २४ वे] जून १९७१ [अंक ९

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष चोविसावे

अंक नववा

नवभारत

जून

१९७१

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ‘नवभारत’ मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ‘नवभारत’ मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१)	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	किंमत
	साधी बांधणी	८०.००
	कापडी बांधणी	१०४.००
(२)	धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
	साधी बांधणी	१५०.००
	कापडी बांधणी	१८२.००
(३)	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	४५.००
	कापडी बांधणी	६३.००
(४)	मीमांसादर्शन	३०.००
(५)	मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)	२५०.००
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६.००
(७)	बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०.००
(८)	नवमानवतावाद	२.५०
(९)	मानवाचा आदर्श	३.००
(१०)	चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३.००
(११)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...	२.५०
(१२)	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२.००
(१३)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)	४.००
(१४)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	५.००
(१५)	लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...	२.००
(१६)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)	२.००

लेखक : अल्बेर कामू – भाषान्तर : भि. वि. मराठे

देवहत्त्या

हेगेलचे तत्त्वज्ञान आणि २० व्या शतकातील राजकीय आंदोलने

[जसे हेगेलचे 'इतिहासाचे तत्त्वज्ञान', तसा अल्बेर कामूचा 'बंडखोरीचे तत्त्वज्ञान (THE REBEL) हा 'राजनीतीचे तत्त्वज्ञान' सांगणारा अद्वितीय ग्रंथ आहे. ग्रंथाच्या अंतरंगात सेड, दोस्तोयेव्हस्की, नित्शे, हेगेल, मार्क्स यांच्या तत्त्वज्ञानाची मीमांसा, तसेच, परतत्त्ववादी बंडखोरी, दहशतवाद, फ्रेंच राज्यक्रान्ती, रशियन राज्यक्रांती, फाशिझम, समाजवाद यांची समीक्षा आहे; आणि सारे कसे पांडित्यपूर्ण, विद्वत्ताप्रचुर, मार्मिक, सखोल नि प्रतिभावान्– Superb. भाषाशैली तर साहित्य सोनियाची खाण. असले हे प्रगाढ पांडित्य नि विश्वकोशात्मक व्यासंग पाहिला म्हणजे वाटते की, आपल्याकडील राजकीय नेतृत्व, अपवाद वगळता, या नोबेल पारितोषिक विजेत्या विचारमेरूच्या पायथ्याशी देखील पोचलेले नाही. समाजवादी स्वप्नरंजनाच्या गाढ निद्रेत सुखावलेल्यांची झोपमोड करणारा आणि त्यांना विनम्र व्हावयास लावणारा हा अपूर्व ग्रंथ आहे.

'देवहत्त्या' या प्रकरणात अल्बेर कामू हा हेगेलच्या महाकठीण तत्त्वज्ञानाची, विशेषतः त्याच्या 'Phenomenology of Mind' या दुर्बोध क्लिष्ट समजल्या जाणाऱ्या ग्रंथाची सारसंकलनरूपे समीक्षा करतो आणि २० व्या शतकातील राजकीय आंदोलनांशी व विचारप्रणालीशी त्याचे असलेले नाते विशद करतो. लेखाच्या शेवटी, हेगेलच्या तत्त्वज्ञानातील काही महत्त्वाच्या पारिभाषिक संज्ञा W. T. STACE याच्या हेगेलवरील पुस्तकाधारे संक्षिप्तरीत्या मी स्पष्ट केल्या आहेत.

– भि. वि. मराठे]

न्यायनीती, प्रज्ञा, सत्य ही तत्त्वे जॅकोबिन-स्वर्गात अद्यापी ही प्रकाशत होती; ध्रुवताऱ्याचे कार्य करीत किमान मार्गदर्शक म्हणून ती उपयुक्त होऊ शकत होती. फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या अपयशाची कारणे दडपून ठेवून, १९ व्या शतकातील जर्मन विचारवन्तांना विशेषतः हेगेलला त्या क्रान्तीचे कार्य पुढे चालू ठेवावयाचे होते. दहशत–वादाची बीजे जॅकोबिन्सच्या अमूर्त तत्त्वात अंतर्भूत आहेत हे आपल्याला उमगल्याचे हेगेलला वाटत होते. त्याच्या मतानुसार, निरपेक्ष व अमूर्त स्वातंत्र्याची परिणती अपरिहार्यतेने दहशतवादात होतेच. अमूर्त, अव्यक्त कायद्याचे राज्य नि जुलुमाचे राज्य अनन्य असते. उदाहरणार्थ, Augustus व Alexander Serverus (ख्रि. प. २३५) याच्या मध्यन्तरीचा कालखंड कायदेशास्त्रातील महत्तम नैपुण्याचा, पण, तसाच तो अत्यंत क्रूर जुलुमी राजवटीचा आहे, असा हेगेलचा उल्लेख आहे. ही विसंगती टाळण्यासाठी, अनौपचारिक तत्त्वांनी सचेतन केलेल्या, जिथे स्वातंत्र्याचा अपरिहार्यतेशी (necessity) (अवश्यंभावाशी) मेळ घातला जाऊ शकेल अशा मूर्त, साकार समाजरचनेची आकांक्षा धरावयाची गरज होती. म्हणून सेंट–जस्ट व रूसो यांच्या विश्वसंकल्पनात्मक (universal) (विश्वंभावात्मक) पण अमूर्त प्रज्ञेच्या जागी मूर्त विश्वंभावात्मक प्रज्ञा.[१] हा जरा कमी कृत्रिम तथापी अधिक संदिग्ध भाव–स्थानापन्न करण्यात जर्मन तत्त्वज्ञानाचे पर्यवसान झाले. आतापोवतो संबंधित नामरूपात्मक जगतापासून (Phenomenon) दूर वरती अशी प्रज्ञेची भरारी असे. पण, आता यापुढे, प्रज्ञा

---

1. The reason of the world is the universal. From it the world flows as a logical consequent. Reason is a self–explanatory principle. It is the principle of the identity of opposites.





ऐतिहासिक घटनांच्या प्रवाहात एकसंघ करून घेण्यात आली असून, ती घटनांचा अर्थ विशद करते आणि घटना तिला मूर्तस्वरूप देतात.

मानवी मूल्ये नि ऐतिहासिक भवितव्यता

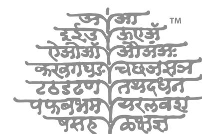
हेगेलने बुद्धिप्रामाण्याचा निकष लावला (rationalised). तो विवेकविसंगत (irrational) होईपर्यंत, असे खात्रीपूर्वक म्हणता येईल. परंतु, त्याजबरोबर त्याने प्रज्ञेला माफकपणाचा अभाव बहाल करून, तिला बुद्धीला न पटेल असा धक्का दिला. याचे परिणाम आपल्या डोळ्यासमोर आहेतच. तत्कालीन स्थिरबद्ध विचारात जर्मन विचारदर्शनाने गतिशीलतेची अदमनीय प्रेरणा अचानकपणे अंतर्भूत केली. सत्य, प्रज्ञा नि नीती यांना बेधडक जगताच्या भवितव्यात सदेही करण्यात आले. परंतु, त्यांना चिरंतन वृद्धिगत होणाऱ्या गतिशीलतेच्या आधीन करून, जर्मन विचारव्यूहाने त्यांच्या अस्तित्वाची त्यांच्या गतिकतेशी गल्लत केली आणि त्यांच्या अस्तित्वविषयक निष्कर्षाची सांगड ऐतिहासिक भवितव्यतेच्या समाप्तीशी घातली– ऐतिहासिक भवितव्यतेचा शेवट ही चीज असेल तर. ही मूल्ये (सत्य, प्रज्ञा, न्याय) ध्येये बनण्याच्या नादात मार्गदर्शक या नात्याने अगतिक ठरली. ही ध्येये गाठण्याच्या साधनाविषयी म्हणाल, म्हणजे वेगळ्या शब्दात जीवन व इतिहासाविषयी म्हणाल तर पूर्वास्तित्व असलेले कोणतेही मूल्य मार्ग दाखवू शकणार नाही. उलटपक्षी, जणू न्यायनीती नि सत्य या मूल्यांना जगावेगळे स्वतंत्र अस्तित्व आहे म्हणून की काय, नैतिक सदसद्विवेक या मूल्यांचे आज्ञापालन करण्याचे बाबतीत अगदीच सामान्य पडत असल्यामुळे, आणि अगदी बरोबर याच कारणासाठी, या मूल्यांचे आगमन हा सदसद्विवेक धोक्यात आणतो– हे प्रमेय सिद्ध करण्यासाठी हेगेलच्या तत्त्वदर्शनाचा बराचसा भाग अर्पण केला गेला आहे. अशा रितीने कृतीचा कायदा स्वतःच कृती बनला आहे – आणि अंतिम रोपणाईची वाट पहात ही कृती अंधारातच करावयास हवी. अशा प्रकारच्या अद्‌भूतता – वादाशी (romanticism) नाते जोडलेली प्रज्ञा ही न वाकणारी मनोव्यथा यापेक्षा अधिक ते काही नाही.

साध्ये तीच राहिली आहेत, महत्त्वाकांक्षा मात्र वाढली आहे; विचार (चिंतन) गतिशील बनला आहे, प्रज्ञा भवितव्यतेच्या मिठीत आहे आणि दिग्विजयाची आकांक्षा बाळगून आहे. कृती ही, तत्त्वाधिष्ठित नव्हे, तर फलिताधिष्ठित पूर्वनियोजितापेक्षा अधिक काही नाही. या क्षणापासून, अशा तऱ्हेच्या विचारसरणीचा काल सुरू होतो की, माणूस हा निश्चित अशा मानवी स्वभाव––धर्माने गुणसंपन्न केला गेलेला नाही, तो परिपूर्ण निर्मिती नसून, एक प्रयोग आहे. अंशतः स्वतःच त्या प्रयोगाचा कर्ता असू शकतो (या विचारसरणीचा प्राचीन विचारदर्शनातील प्रत्येक संकल्पनेशी वैरभाव दिसतो, तथापि, फ्रान्सच्या क्रान्तिकारी प्रवृत्तीतून ती काहीशा प्रमाणात फिरून प्रकटली होती). नेपोलियन व नेपोलियनीय तत्त्वज्ञ हेगेल यांच्याबरोबर एक प्रभावी कालखंड सुरू होतो. नेपोलियनच्या पूर्वी, मानवाने अंतराळ (Space) व विश्व यांचा शोध लावला; नेपोलियनच्या काळात त्याने कालाचा (time) आणि या जगताच्या अनुषंगाने भवितव्यतेचा (future) शोध लावला. या शोधामुळे बंडखोर प्रवृत्तीत सखोल परिवर्तन घडून येणार आहे.

हेगेलचे तत्त्वज्ञान

ते कसेही असो, बंडखोर प्रवृत्तीच्या या नूतन विकासावस्थेत हेगेलचे तत्त्वज्ञान संभवणे विलक्षण वाटते. प्रत्यक्षपणे, एकार्थी त्याच्या तत्त्वज्ञानातून भेदभावाची महान भीषणता ओघळते :– त्यास तर समन्वयाचे सारसत्त्व बनून राहावयाचे होते. परंतु, तदनुषंगिक पद्धतीमुळे जो विचारव्यूह तत्त्वज्ञानाच्या समग्र साहित्यात अत्यंत संदिग्ध आहे त्याची ही केवळ एकच बाजू झाली. जे वास्तव आहे ते प्रज्ञानिष्ठ आहे (What is real is rational) या त्याच्या सिद्धान्ताची व्याप्ती लक्षात घेता, वास्तवतेवरील हरएक वैचारिक अतिक्रमणाचे तो समर्थन करतो. ज्याला हेगेलचे सर्वकष-प्रज्ञाशास्त्र (Panlogic)

अनुक्रमणिका





संबोधिले जाते ते वस्तुस्थितीचे समर्थन आहे. पण, त्याचे तत्त्वज्ञान बिनाशा-खातर विनाशाचा गौरव-सुद्धा करते. अर्थातच, प्रत्येक गोष्टीचा द्वैताद्वैत-चिंतन प्रक्रियेतून[२] (Dialectics) समन्वय साधला जातो आणि द्वैतातील एका प्रत्यंगाचा उल्लेख दुसरे उद्भवल्याविना करता येऊ शकत नाही. साऱ्या महान विचारवन्तांप्रमाणे हेगेलच्या बाबतीतही त्याच्या तत्त्वदर्शनातच त्याचे खंडन करणारे साहित्य अस्तित्वात आहे. पण, तत्त्वज्ञ केवळ मेंदू वापरून क्वचितच अभ्यासिले जातात, हृदयाचा वापर अनेकदा होतो आणि त्याजबरोबर, कोणताही समन्वय स्वीकारू शकणार नाहीत अशा त्या हृदयीच्या मनोव्यथांचाही.

तथापि १९ व्या शतकातील क्रांतिकारकांनी हेगेलपासून उसन्या घेतलेल्या आयुधांनी सदाचाराची औपचारिक तत्त्वे निश्चितपणे नष्ट करून टाकली. त्यांनी जे काय सुरक्षित ठेविले ते म्हणजे; कोणत्याही प्रकारच्या अलौकिकत्वाविना (Transcendence) असलेल्या इतिहासाची स्वप्नसृष्टी- चिरंतन संघर्ष नि सत्ताग्रासासाठी झगडणाऱ्या इच्छाशक्तींचा विग्रह यांना समर्पित केलेल्या इतिहासाचे कल्पनारम्य दृश्य टीकात्मक दृष्टिकोनातून विचार करता, आपल्या कालातील क्रांतिकारी-आंदोलन हे मूलतः उच्च मध्यमवर्गीय (bourgeois) समाजाच्या अध्यक्षपदी विराजमान असलेल्या औपचारिक दांभिकतेचा जबरदस्त धिक्कार होय. उच्च मध्यमवर्गीय लोकशाहीची तत्त्वे व सत्प्रवृत्ती आतून पोखरून दुर्बल करणाऱ्या गूढतेचा धिक्कार करणे हा, काही अंशी समर्थनीय असा, आधुनिक साम्यवादाचा, फाशिझमच्या अधिक क्षूद्र दाव्यासारखा, खोटा दावा (Pretension) आहे. १७८९ पावेतो, राजाच्या स्वैराचारांचे समर्थन करण्यासाठी दैवी अलौकिकत्वाचा उपयोग झाला. फ्रेंच राज्यक्रान्तीनंतर, प्रज्ञा वा न्याय यांच्या औपचारिक तत्त्वांचे अलौकिकत्व, जी राज्यपद्धती न्याय्यही नाही नि बुद्धीला पटणारीही नाही, तिचे समर्थन करण्यासाठी राबविले गेले म्हणून या अलौकिकत्वाचा बुरखा हा फाडलाच पाहिजे. ईश्वराचा मृत्यू झाला आहे; पण, Stirnerच्या भाकितानुसार, ज्या तत्त्वनीतीत ईश्वराची स्मृती अजून सुरक्षित आहे त्या नीतीची हत्या झालीच पाहिजे. औपचारिक सदाचाराचा द्वेष – देवत्वाचा (divinty) अधःपतित साक्षी आणि अन्यायाची सेवा करणारा खोटा साक्षी—हा आजकाल इतिहासाच्या चर्चेच्या विषयांपैकी प्रमुख विषय राहिला आहे. पवित्र काहीच नसते, हा आक्रोश आज आमच्या कालातील हवा भेदून राहिला आहे. इतिहासाचे समानार्थक, अपावित्र्य हाच नियम ठरणार आहे आणि परित्यक्ता पृथ्वी नंग्या बलशक्तींच्या स्वाधीन करण्यात येऊन, ही शक्ती माणूस दैवी आहे किंवा नाही हे ठरविणार आहे. ज्या वृत्तीतून धर्म स्वीकारला जातो त्यातूनच असत्य व हिंसा स्वीकारली जातात आणि त्याच हृदयद्रावक भावनाविवशतेने.

2. Dialectics is a thought process in which the contradiction between the first and the second categories is always reconciled in a third category which is the unity of the two preceding. The third category contains within itself the opposition of the other two, but it also contains their underlying harmony and unity. The process goes on until a category is reached which does not give rise to any contradiction.

The history of philosophy is a continual oscillation between two tendencies–materialism and idealism both ending in dualism. Hegel's audacity and originality consists in showing how it is logically possible for two opposites to be identical while yet retaining their opposition.





परंतु, चांगल्या सदसदविवेकाच्या[3] आद्य मूलभूत मीमांसेच्या बाबतीत आपण हेगेलचे ऋणी आहोत– सुंदर जीवात्मा[4] (Soul) नि प्रभावहीन मनोवृत्ती यांची दोषदर्शी मीमांसा हेगेलच्या मते, सत्यंशिवं-सुंदरम् ही विचारधारा म्हणजे ज्यांच्याजवळ यांच्यापैकी काहीच नाही त्यांचा धर्म होय. एकीकडे सेंट–जस्टला अंतर्विरोधाचे केवळ अस्तित्वदेखील चकित करते आणि त्याने प्रतिपादिलेल्या आदर्श-व्यवस्थेशी विसंगत असते; पण, हेगेलला मात्र या अंतर्विरोधाचे केवळ आश्चर्यच वाटत नाही असे नव्हे, तर उलट, तो अंतर्विरोध तत्त्वचिंतनाचे पूर्वाधिष्ठान असल्याचे तो प्रतिपादितो. जॅकोबिन्सच्या मतानुसार, प्रत्येक माणूस सदाचारीच असतो. हेगेलबरोबर प्रारंभ झालेले आणि आज यशस्वी होत असलेले तत्त्वांदोलन, उलट, असे गृहीत धरून चालते की, कोणीही सदाचारी नाही, परंतु, प्रत्येकजण सदाचारी मात्र बनेल. सेंट–जस्टच्या मते, प्रारंभी वस्तुजात निसर्गसुंदर काव्य असते (Idyll) ; परंतु, हेगेलच्या मते ते एक शोक-नाट्य (tragedy) आहे. तथापि, शेवटी दोन्हीही मतांचा अर्थ एकच. जे निसर्ग सौंदर्याचा संहार करतात त्यांचाही नाश हा केलाच पाहिजे; किंवा निसर्गसौंदर्य निर्माण करण्यासाठी संहार करावयास सुरुवात केलीच पाहिजे. दोन्हीही बाबतीत हिंसाच विजेती ठरते. हेगेलने हाती घेतलेल्या दहशत टाळण्याच्या कार्याची परिणती दहशतीच्या विस्तारातच होते.

स्वामी नि गुलाम

आणि इथेच सारे संपत नाही. सकृद्दर्शनी, आधुनिक जग स्वामी (Masters) गुलाम (Slaves) यांच्या जगताखेरीज यापुढे अन्य काहीच असू शकत नाही; कारण, पृथ्वीचा मुखडाच बदलून टाकत असलेली समकालीन विचारदर्शने, इतिहास म्हणजे गुलामगिरीची निर्मिती व तिच्यावरील स्वामित्व, अशा तऱ्हेचे इतिहासाचे संकलपन करण्याचे हेगेल-पासूनच शिकली. जगाच्या पहिल्या सुप्रभाती रित्या अम्बराखाली जरी एकच एक स्वामी नि एकच एक गुलाम असेल, अलौकिक ईश्वर नि मानववंश यांच्यामध्ये स्वामी व गुलाम हे नाते जोडणारा फक्त दुवा जरी असेल, तरीसुद्धा, बलाच्या कायद्या-शिवाय या जगात अन्य कायदा असू शकत नाही. विजय आणि पराजय यांच्या साध्यासुध्या समाचारवृत्तापेक्षा, केवळ एक ईश्वरच किंवा स्वामी नि गुलाम यांच्यापेक्षा वरच्या पातळीचे एखादे अलौकिक तत्त्वच घटनांचा प्रवाह बदलून मानवी इतिहास घडवू शकले असते. प्रारंभी हेगेलने आणि तदनंतर हेगेलवाद्यांनी, अलौकिकत्वाची सारी कल्पनाच व अलौकिकत्वाघरची ओढ, पूर्वस्मृती अधिकाधिक पूर्णत्वाने नष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे. हे खरे की, डाव्या हेगेलवाद्यांपेक्षा हेगेलचे कर्तृत्व अनंतपटीने अधिक होते; तरी शेवटी हेगेलवाद्यांनीच त्याच्यावर विजय मिळविला. तथापि, स्वामी नि गुलाम यांच्यातील द्वैताद्वैतचिंतन प्रक्रियेच्या पातळीवर हेगेलने २० व्या शतकातील सत्ता–प्रवृत्तीचे निर्णायक समर्थन सज्ज केले. विजेता नेहमीच बरोबर असतो; १९ व्या शतकातील सर्वात महत्त्वाच्या तत्त्वदर्शना-पासून हा शिकण्यासारखा एक धडा आहे. अर्थातच, हेगेलच्या प्रचंड विचारव्यूहात वरील विचारांचे अंशतः खंडन करणारी साधने आढळतात. पण २० व्या शतकातील विचारव्यूहांचा जेनाच्या श्रेष्ठ तत्त्वज्ञाच्या, अनुचितपणे म्हटल्या जाणाऱ्या,

3. Conscience is the claim of the individual, as a rational being, to be self-determined, to find within his *own* reason the universal reason, the law of good.

4. Spirit posits itself first as the natural soul. It is the sbsolute *beginning* of spirit. It is therefore *immediate*, and because it is immediate, it has for its sole characteristic mere *being*. Nothing can be said of it except that it *is*.





चिद्वादाशी (Idealism) संबंध नाही. रशियायी साम्यवादात (Communism) पुनर्दर्शित होणारा हेगेलचा मुखडा, David Strauss, Bruno Bauer, Fauerbach, Marx आणि सारे हेगेलवादी डावे, यांच्याकडून परंपरेने पुनःपुन्हा घडविण्यात आला आहे. हेगेल-मध्ये आम्हाला येथे रस घेण्याचे कारण येवढेच की, केवळ त्याचाच आपल्या काळातील इतिहासाशी खरा संबंध आहे. Dachau व Karaganda च्या विशारदांनी आपले दोष झाकण्यासाठी नित्शे व हेगेल यांचा उपयोग करून घेतला, त्यामुळे त्यांचे समग्र तत्त्वज्ञान दोषार्ह ठरत नाही. तथापि, यांच्या विचारदर्शनाचे वा तर्कशास्त्राचे एक अंग या भीषण निष्कर्षाप्रत परिणत होऊ शकते, ही शंका मात्र त्यांच्या तत्त्वज्ञानातून उद्भवतेच.

हेगेलची ' संवेद्यताचिकित्सा '

नित्शेच्या नास्तिकवाद (nihilism) रचना-बद्ध आहे, त्याला एक विशिष्ट पद्धत आहे. हेगेलच्या ' संवेद्यताचिकित्सेसही ' (The Phenomenology of the Mind)[५] उपदेशपर (didactic) बाजू आहे. दोन शतकांच्या मीलन–बिंदूपाशी, हे तत्त्वचिंतन निरपेक्ष, परिपूर्ण सत्याप्रत नेणारा मार्ग अनुसरताना एकामागोमाग एक अशा अवस्थांतून आंतर्मनातील चिन्मयतेचा शैक्षणिक विकास चित्रित करते. परतत्त्ववादी (metaphysical) पातळी-वर त्याची रूसोच्या Emile शी तुलना करता येऊ शकेल. विकासातील प्रत्येक अवस्था एक प्रमाद आहे, आणि शिवाय, मानवी मनाला किंवा ज्या संस्कृतीत ती अवस्था प्रतिबिंबित होते त्या संस्कृतीला, बहुतेक नेहमीच घातक ठरणाऱ्या ऐतिहासिक पाठबळाची, या प्रत्येक विकासावस्थेला साथ असते. या दुःखमय अवस्थांची अपरिहार्यता आवश्यंभाव (necessity) व्यक्त करणे हा हेगेलचा हेतू आहे. ' संविद् चिकित्सेची ' एक बाजू म्हणजे नैराश्य व मृत्युविषयक चिंतन. निराशेचे अंगीकृत कार्य म्हणजे परिपूर्ण समाधान व परिपूर्ण सूज्ञपणा (ज्ञान) यात इतिहासान्ती आपले उदात्तीकरण व्हावयास हवे म्हणून एक विशिष्ट पद्धतशीरपणा अवलम्बिणे. तथापि, या ग्रंथाचा दोष अतिशय बुद्धिमान शिष्य – संप्रदा-याची केवळ कल्पना करण्यात आहे आणि ग्रंथार्थ अक्षरशः घेण्यात आला आहे. पण, वाङ्मयीन अर्थाने चैतन्य (spirit)[६] घोषित करणे हाच केवळ त्या ग्रंथाचा हेतू होता. स्वामी नि गुलाम या सुविख्यात मीमांसेबाबतही हीच वस्तुस्थिती आहे.

हेगेलच्या मतानुसार, पशूंना बहिर्जगताची अपरोक्ष (immediate) जाणीव, आत्मत्वाची केवळ संवेदना असते. पण, माणूस हा भेद दर्शविणारी स्वसंवेद्यता नसते. ज्याक्षणी आपण बुद्धिनिष्ठ, विवेकशील आहोत ही जाणीव माणसात येते, तेव्हाच हे स्वसंविद् उपजते. म्हणून, माणसाचे सारभूत व्यवच्छेदक लक्षण म्हणजे त्याची स्वसंवेद्यता (Self consciousness) स्वसंवेद्यतेच्या सत्यप्रतिपादनार्थ स्वसंवेद्यतेने आपण काय नाही आहोत हा भेदभाव दर्शविला पाहिजे. माणूस हा असा प्राणी आहे की, आपले अस्तित्व व आपला भेद हे भाव प्रतिपादण्यासाठी तो नकार

5. The pure subjectivity of soul now undergoes diremption into two sides of subject and object. This phase of mind is called by Hegel *consciousness*, and the study of it *phenomenology*.

6. The Idea may be defined as the unity of subjectivity and objectivity. The evolution from inorganic matter to animal organism is the gradual return of the Idea, from its absolute self–contradiction in crass matter, to itself, to rationality. Spirit is the completion of this process.





देतो (demies). निसर्गजगतापासून स्वसंवेद्यतेचा जो भेदभाव दर्शित होतो, तो म्हणजे, ज्यायोगे ती स्वसंवेद्यता बहिर्जगताशी एकात्म पावून विस्मृतीत गडप होते ती साधी चिंतनक्रिया (act of contemplation) नसून जगाबद्दल तिला वाटू शकणारी वासना [7] (desire) होय. बहिर्जगत हे काहीतरी वेगळे आहे; हे जेव्हा ही वासना प्रत्यक्षपणे व्यक्त करते, तेव्हा ती स्वसंवेद्यतेची ओळख पुनश्च प्रस्थापित करते. तिच्या वासनेत तिचे जे नाही, तथापि जे अस्तित्वात आहे, त्याचा बहिर्जगतात अंतर्भाव होतो; तसेच ज्याचे अस्तित्व असावे अशी तिची इच्छा असते, पण, यापुढे जे अस्तित्वात नाही, त्याचाही अंतर्भाव होतो. म्हणून, आवश्यंभावी, स्वसंवेद्यता ही वासनाच होय. परंतु, अस्तित्वाप्रीत्यर्थ तिचे समाधान हे झालेच पाहिजे, आणि हे समाधान तिची कामना तृप्त केल्याने होऊ शकेल. म्हणून, स्वतःच्या तृप्तीखातर ती कर्मरत होते, आणि हे करीत असता, आपल्या तृप्तीच्या साधनांना ती नाकारते व दडपून टाकते. निरासाचा, नकाराचा हा संक्षेप (epitome) आहे. कर्मरत होणे, कृतिशील बनणे म्हणजे संवेद्यतेच्या चैतन्यात्मक वास्तवतेला जन्म देण्यासाठी संहार करणे होय. पण, उदाहरणार्थ, ज्याप्रमाणे भक्षणार्थ मांसाचा संहार करावा तद्वत एखाद्या वस्तूचा अजाणपणे संविद्शून्य नाश करणे ही शुद्ध पशुतुल्य कृती आहे. केवळ खाऊन संपविणे (consume), केवळ उदरंभरण, म्हणजे अजून संविद् नव्हे. संवेद्यताशून्य निसर्गवस्तूखेरीज अन्य कशावर संवेद्यतेची कामना केंद्रित असावयास हवी. जगतात निसर्गापेक्षा वेगळी अशी केवळ एकच वस्तू आहे; बिनचूकपणे ती म्हणजे स्व-संवेद्यता होय. म्हणून, वासना ही अन्य स्वरूपाच्या वासनेवर केंद्रित झाली पाहिजे; स्वसंवेद्यता ही अन्य स्वरूपी स्वसंवेद्यतेकडून तृप्त केली गेली पाहिजे. सरळ सोप्या शब्दात, जोपर्यंत माणूस पशुवत् जिणे जगण्याचे आपणावर बंधन घालून घेतो तोपर्यंत, माणूस म्हणून मानवाची प्रतिष्ठा राखली जात नाही– आणि तो आपली स्वतःचीही प्रतिष्ठा राखत नाही. दुसऱ्या माणसांची त्यास मान्यता मिळावयास हवी. मूलतः सारी संवेद्यता म्हणजे, अन्य संवेद्यतेकडून प्रतिष्ठा मिळविण्याची व तसे तिने घोषित करावे अशी कामना होय. दुसरे आपल्या असतेपणास कारणीभूत होतात. दुसरे आहेत म्हणून आपण आहोत. समाजभावनेमुळेच आपल्याला इतर प्राण्यांपेक्षा स्वतंत्र असे मानवी मूल्य प्राप्त होते.

ज्याअर्थी, पशूंच्या बाबतीत जीव जतन करणे हे सर्वोच्च मूल्य असते, त्याअर्थी मानवी मूल्याचे श्रेयप्राप्तीसाठी संवेद्यतेने पशूच्या या सहजप्रवृत्त पातळीपेक्षा वरच्या पातळीवर उन्नत असावयास हवे. आपला जीव धोक्यात घालण्याची तिची तयारी पाहिजे. अन्य संवित्ताकडून प्रतिष्ठा मिळविण्यासाठी आपला जीव धोक्यात घालण्याची व प्रसंगी संभाव्य मृत्यूही पत्करण्याची माणसाची तयारी हवी. अशा प्रकारे, मूलभूत मानवी संबंध म्हणजे शुद्ध प्रतिष्ठेचे संबंध होत – एका मानवप्राण्याने दुसऱ्या मानव प्राण्याची प्रतिष्ठा राखण्यासाठी चाललेला मरणप्राय चिरकालीन संग्राम.

मानवी प्रतिष्ठा

आपल्या द्वैताद्वैत चिंतन पद्धतीच्या पहिल्या अवस्थेत हेगेल असे प्रतिपादन करतो की, मृत्यू ही मानव व पशू यांच्यातील जेथपर्यंत समान भूमिका आहे, तेथपर्यंत माणूस मृत्यू पत्करून नि प्रसंगी मृत्यूस आमंत्रण देऊनसुद्धा पशूपेक्षा आपला भेद दर्शवितो. मानवी प्रतिष्ठाप्राप्तीप्रीत्यर्थ आदीकालापासून चाललेल्या या संग्रामाच्या अंतरंगात अशा प्रकारे माणूस जबरदस्त मृत्यूशी एकरूप होतो. "मरा नि तुम्ही जे आहा ते बना" ही गूढ

7. Self–consciousness can develop itself into full self–consciousness, by *abolishing* the *independent* self–subsistence of its object. The *impulse*, which is thus generated, to abolish the independence of the object, is *desire* or *apetite*.





घोषणा हेगेलने पुन्हा पुरस्कृत केली आहे. परंतु, "तुम्ही जे आहा ते बना" याची जागा "आतापावेतो तुम्ही जे नव्हता ते बना" या घोषवाक्याने घेतली आहे. जीवितेच्छेशी गल्लत केलेली ही आद्ययुगीन नि भावनात्मक प्रतिष्ठा-प्राप्तीची कामना, प्रत्येकाला समाविष्ट करून घेईपर्यंत ती प्रतिष्ठा जेव्हा हळू हळू विस्तार पावेल, तेव्हाच तृप्त होऊ शकेल. हेगेलवादी संवित जे अस्तित्व संपादन करण्याच्या शोधार्थ धडपडत आहे, ते सामुदायिक संमतीच्या दुर्लभ प्रतिष्ठेतून जन्म घेते. आपल्या काळातील क्रान्त्यातून प्रेरित झालेल्या विचारातील सर्वोच्च साधुत्व (good) वास्तविक जीविताशी तद्रूप नसून, ती एक स्वैर अशी हुबेहूब कृत्रिमता आहे, ही गोष्ट लक्षात घेणे या ठिकाणी मुद्दाम सोडून नाही. ते काही असो, मानव-जातीचा समग्र इतिहास म्हणजे दुसरे काही नसून सर्वात्मक प्रतिष्ठा नि अनियंत्रित सत्ता हस्तगत करण्यासाठी चाललेला दीर्घकालीन मरणप्राय संग्राम होय. सत्त्वार्थाने, तो साम्राज्यवादी (imperialist) आहे. आपण १८ व्या शतकातील सौम्य रानटीपणापासून आणि (रूसोच्या) 'सामाजिक करारनाम्या' पासून फार दूर आहोत. निघून जात असलेल्या शतकांच्या हलकल्लोळ नि संतापात (Sound and fury) हरएक वेगवेगळ्या संवेद्यतेला आपले जीवित सुरक्षित ठेवण्यासाठी, यापुढे दुसऱ्यांच्या मरणाची इच्छा धरावी लागेल. अतिरेकी दृष्टिकोनातून हे निष्ठुर शोकनाटच अर्थशून्य, हास्यास्पद ठरते. कारण एक संवित नष्ट झाल्याने, विजयी संविताला अशा अर्थाने प्रतिष्ठा लाभत नाही की, जे यापुढे अस्तित्वातच नाही अशा संविताच्या दृष्टीने ते विजयी संवित विजयीच असू शकत नाही. वस्तुतः, इथेच नामरूपात्मक जगताचे तत्त्वज्ञान (philosophy of appearances) आपली परिसीमा गाठते.

संवेद्यता– स्वामीची नि गुलामाची

म्हणून हेगेलच्या विचारव्यूहाच्या दृष्टीने सुदैवी मानल्या जाऊ शकणाऱ्या नैसर्गिक भेददर्शी लक्षणा-मुळे, कालप्रारंभापासून दोन प्रकारच्या संवेद्यता अस्तित्वात नसत्या तर, मानवी वास्तवता उत्पन्न झाली नसती. यापैकी एकीला जीविताचा त्याग करण्याचे धैर्य नसल्यामुळे, ती स्वतःच्या प्रतिष्ठेची काळजी न वाहता दुसऱ्या प्रकारच्या संविताची प्रतिष्ठा राखण्यास राजी असते. थोडक्यात, एक वस्तू (object) म्हणून मानून घेण्यास तिची अनुमती असते. आपले पशुवत् जिणे जतन करण्या-साठी स्वातंत्र्यपूर्ण जीवनाचा अव्हेर करणारा संविताचा हा प्रकार म्हणजे गुलामाची संवेद्यता. दुसऱ्याकडून प्रतिष्ठा लाभल्यामुळे स्वातंत्र्य प्राप्त करून घेतलेली संवेद्यता स्वामित्वाची संवेद्यता होय. या दोन प्रकारच्या संवितांमध्ये जेव्हा संघर्ष निर्माण होतो आणि एक दुसऱ्यापुढे नमते, त्याक्षणी त्यांच्यातील भेद–भाव प्रगट होतो. या अवस्थेतील शृंगापत्ती स्वातंत्र्य का मृत्यू अशी नसून, हत्या का जित अशा प्रकारची असते. ही शृंगापत्ती इतिहास-प्रवाहात निनादत राहील.

इतिहास म्हणजे काय ?

प्रारंभी गुलामाच्या संदर्भात स्वामी हा निःसंशय सर्वंकष स्वातंत्र्य उपभोगीत असतो, कारण, गुलामाची त्याला संपूर्ण मान्यता असते; आणि शिवाय निसर्गजगताच्या संदर्भात, गुलाम आपल्या श्रमांनी निसर्गवस्तूचे भोग्य वस्तूत रूपांतर करीत असल्यामुळे, स्वामी आपल्या अस्मितेच्या चिरस्थायी प्रतिपादनार्थ त्या वस्तूंचा उपभोग घेत असतो. तथापि ही स्वायत्तता (autonmy) निरपेक्ष नसते. जे संवित स्वायत्त म्हणून त्यास मान्य नसते त्या संविताकडून स्वामीने, हानी पत्करून, मान्यता मिळविलेली असते. म्हणून, त्याची तृप्ती होऊ शकत नाही आणि त्याची स्वायत्तता केवळ नकारा-त्मक असते, स्वामित्व म्हणजे दुसऱ्या बाजूने बंदिस्त असलेला वोळ. शिवाय, स्वामित्वाचा त्याग करून तो पुन्हा गुलाम होऊ शकत नाही; अतएव, अतृप्त जीवन वा हत्येचा बळी हीच सनातन नियती स्वामीच्या वाट्यास आलेली असते. खरोखर इतिहास घडविणारा संविताचा केवळ एकच प्रकार म्हणजे स्वाभिमानशून्य संवेद्यता, आणि ती जागृत

करण्यापेक्षा अन्य हेतूने स्वामित्वाचा उपयोग इतिहासात झाला नाही. वस्तुतः गुलाम आपल्या प्राप्त स्थितीला बांधलेला नसतो. ती बदलण्याची त्याची इच्छा असते. अशा तऱ्हेने, धनी नाही, पण, गुलाम आपली स्थिती सुधारू शकतो, आणि ज्याला इतिहास म्हणतात ते अन्य काही नसून खरेखुरे स्वातंत्र्य प्राप्त करून घेण्याच्या गुलामाच्या प्रदीर्घ प्रयत्नांची निष्पत्ती. ॐ मृत्यू पत्करूनही निसर्गावर मात करून उन्नत कसे व्हावयाचे याचे त्याला ज्ञान नव्हते, या अर्थाने त्याच्या गुलामगिरीचे मूळ असलेल्या निसर्गापासून, स्वकष्टाने नि निसर्गसृष्टीचे तंत्रविज्ञानसृष्टीत (technical world) रूपांतर करून, आपल्या मुक्ततेची तो अगोदरच व्यवस्था लावतो. समग्र जीवितातील मानखंडनेत अनुभवलेल्या मरणप्राय यातना गुलामाला मानवी परिपूर्णत्वाच्या (human totality) पातळीवर उन्नत करतात. हे परिपूर्णत्व अस्तित्वात आहे याची त्याला यापुढे जाणीव होते; आणि आता निसर्ग नि मालकशाही यांच्याविरुद्ध दिलेल्या लढ्यांच्या प्रदीर्घ मालिकेतून हे परिपूर्णत्व प्रत्यक्ष अनुभवणे येवढेच शिल्लक राहाते. म्हणून, इतिहास हा प्रयत्नशील परिश्रम नि बंडखोरी यांच्या इतिहासाशी एकात्म होतो. सैनिक–कामगार (Soldier worker) हा समकालीन आदर्श, द्वैताद्वैत चिंतनपद्धतीतून, मार्क्स–लेनिनवाद्यांनी व्युत्पन्न केला आहे हे आश्चर्य नव्हे.

सैनिक–कामगार राज्ययंत्र

स्वाभिमानशून्य संविताच्या विविध प्रवृत्तींचे (सुखदुःखसमभाव: Stoicism, संशयवाद: Scepticism, सदसद्विवेकाची टोचणी: Guilty Conscience) जे वर्णन संवेद्यताचिकित्सेत (Phenomenology) यानंतर आले आहे ते आपण बाजूस ठेवू. पण तदनुषंगिक परिणामास धन्यवाद. कारण, या द्वैताद्वैत चिंतनप्रक्रियेची दुसरी एक बाजू आहे ती दुर्लक्षित करू शकता येणार नाही. ही बाजू म्हणजे, मानव नि ईश्वर यांच्यातील स्वामी–गुलाम या नात्याची एकरूपता. हेगेलचा, Jean Hyppolite, हा भाष्यकार टीका करतो की, स्वामी जर खरोखरच अस्तित्वात असेल, तर, तो परमेश्वरच असणार. आपली छळणूक करणाऱ्याचे अस्तित्व नाकारू इच्छिणारा ख्रिश्चन गुलाम परलोकाचा आश्रय कसा घेतो आणि असे करताना आपला नूतन स्वामी जो परमेश्वर त्याच्या कसा आधीन होतो, हे या भाष्यकाराने अपराधी मनाच्या टोचणीचे वर्णन करताना दाखविले आहे. अन्यत्र, हेगेल सर्वोच्च स्वामी आणि निरपेक्ष मृत्यू यांच्यातील एकरूपता प्रतिपादितो; आणि याप्रमाणे, दास्यशृंखलाबद्ध माणूस नि अॅब्राहमचा निष्ठुर देव यांच्यामधील संग्राम उच्च पातळीवर पुनश्च सुरू होतो. विश्वंभर ईश्वर व मानवी वस्तुत्व यांच्यामधील या नूतन झगड्यात विश्वात्मभाव व एकात्मभाव यांचा आत्मस्वरूपी समन्वय घडवून आणून येशू ख्रिस्त समेटाची भूमिका पुरवील. पण, एका अर्थाने, या दृश्यस्पर्श्य जगताचा येशू ख्रिस्त हा एक अंश आहे **तो** दृश्य आहे **तो** जगला नि **तो** मेला. म्हणून तो विश्वं–भावाच्या मार्गावरील केवळ एक विराम (Stop) आहे: द्वैताद्वैत चिंतनप्रक्रियेनुसार तोसुद्धा नाकारला गेला पाहिजे. उच्चतर संश्लेषण (संयोग) (Synthesis) साधण्यासाठी त्याला नरहरी (man–God) म्हणून मान्यता देण्याचीच केवळ गरज आहे. मधल्या अवस्था गाळून येवढे म्हणणे पुरेसे आहे की, चर्च तसेच प्रज्ञा यात हे संश्लेषण (संयोग) साकार झाल्यानंतर, सैनिक––कामगार यांनी संस्थापित केलेल्या अनियंत्रित राज्यसंस्थेच्या (absolute State) स्वरूपात तो कळस गाठतो. इथे एकमेकाचे प्रतिष्ठापालन आणि सूर्यछत्राखाली हरएक जे जे म्हणून सदासर्वदा अस्तित्वात आहे त्याचा विश्वंभावात्मक समन्वय यांच्यात शेवटी जगच्चैतन्य आत्मप्रतिबिंबित होईल. "जेव्हा चैतन्यदृष्टी नि देहदृष्टी एकरूप होतात,"

ॐ संबंधित निसर्गप्रकार एकच नसल्यामुळे, प्रत्यक्षपणे, संदिग्धता फार गहन आहे. तंत्रविज्ञानजगताचे आगमन निसर्गजगतातील मृत्यू वा मृत्यूचे भय नाहीसे करू शकते काय? हा खराखुरा प्रश्न आहे; आणि हेगेलने तो अनिश्चित ठेवला आहे.

त्याक्षणी प्रत्येक व्यक्तिगत संवित म्हणजे एक दुसऱ्या दर्पणास प्रतिबिंबित करणारा दर्पण. दुसरा पाहिल्यास प्रतिबिंबित करणार, फिरून एकमेकांची प्रतिबिंबे एकमेक पुनर्प्रतिबिंबित करणार; आणि असे हे अनंतापर्यन्त घडणार. देवनगरी नि मानवनगरी एकात्म पावतील; जगद्विषयक निर्णय देण्यासाठी, विश्वंभावात्मक इतिहास आपला निकाल घोषित करून साधुत्व व दुरित यांचे समर्थन करील, राज्यसंस्था नियतीची (Destiny) भूमिका पार पाडील आणि " साक्षात दर्शनाच्या, साक्षात्काराच्या पवित्र दिवशी " (' the sacred day of the Presence ') वास्तवतेच्या प्रत्येक अवस्थेविषयी ती आपली पसंती घोषित करील.

अलौकिकत्वाविना जीवन

हा या महत्त्वपूर्ण विचारांचा सारांश आहे; या विचारांच्या अन्वयार्थाबाबत आत्यंतिक संदिग्धता असूनही किंवा आत्यंतिक संदिग्धता असल्या-कारणाने त्या विचारांनी क्रांतिकारी विचारवन्तांना सकृद्दर्शनी परस्परविरोधी दिशांना नेण्यास अक्षरशः भाग पाडले आहे; आणि आपल्या काळातील विचार–व्यूहात या वस्तुस्थितीची ओळख पटत असल्याचे अलीकडेच आपणास कळू लागले आहे. अनीति (amorality), वैज्ञानिक जडवाद (scientific materialism) व निरीश्वरवाद (atheism) यांनी निश्चितपणे गतकालीन बंडखोरांच्या आस्तिकता–विरोधाची (anti-theism) जागा घेतली आहे आणि त्यांनी हेगेलच्या विरोधाभासात्मक प्रभावाखाली. जे आंदोलन त्याच्या कालापावेतो आपल्या नैतिक, धर्मोपदेशात्मक नि चिद्वादी उगमस्थानापासून खरोखर कधीच विभक्त नव्हते, त्या क्रांतिकारी आंदोलनाशी समानध्येयी एकजूट केली आहे. या प्रवृत्तींचे मूळ हेगेलमध्ये शोधणे कधी कधी खरोखर फार दूरान्वयी असले, तरी, त्यांचे उगमस्थान त्याच्या विचारदर्शनाच्या संदिग्धतेत नि अलौकिकत्व सिद्धान्ताच्या मीमांसेत आढळते. हेगेलची अमान्य करता येणार नाही अशी कल्पकता अलौकिकत्वाचे जरासंधीय ध्रुवीकरण (Vertical transcendence) निश्चितपणे नष्ट करण्यात दिसून येते-विशेषतः तत्त्वाचे अलौकिकत्व. तो विश्वंभरत्वाला, विश्वव्यापकत्वाला (Immanence) जगताच्या उत्क्रांतिसंबंधात पूर्वप्रतिष्ठा प्राप्त करून देतो. परंतु, या विश्वंभरत्वाचा विशदार्थ अचूक नाही आणि पूर्वकालीन सर्वेश्वरवादाशीही (Pantheism) त्याचे साधर्म्य नाही. चैतन्य (Spirit) हे जगताचा अंश आहे आणि नाही; ते स्वयंभू आहे आणि शेवटी प्रबळ ठरेल. अशा-प्रकारे, इतिहास–समाप्तीवर भर देण्यात आला आहे. तोपर्यंत, मूल्यमापनाचे बाबतीत अधिष्ठान म्हणून योग्य कसोटीच नाही. भवितव्यतेवर दृष्टी ठेवूनच आपण कर्म केले पाहिजे व जगले पाहिजे. सारी नैतिकता कामचलाऊ बनते. आपल्या अत्यंत गाढ अभिव्यक्तीच्या संदर्भात, १९ व्या आणि २० व्या शतकांनी अलौकिकत्वाविना जीवन जगण्याचा प्रयत्न केला आहे.

हेगेलचा आणखी एक भाष्यकार (Alexander Kojeve) – हे खरे की डाव्या प्रवृत्तींचा, पण, या विशिष्ट मुद्यावरील मताचे बाबतीत सनातनी – हेगेलचा नीत्युपदेशकांच्या बाबतीत असलेल्या विरोधाचा उल्लेख करतो आणि टीका करतो की, स्वराष्ट्रीय चालीरीतीनुसार जगणे हेच एक त्याचे स्वयंसिद्ध तत्त्व होते. हेगेलने ज्याचे अत्यंत उपहासात्मक दाखले दिले आहेत, असे हे एक समाजाशी जुळवून घेण्याचे, सामाजिक अनुसरण-शीलतेचे (Social Conformity) गतानुगतिकतेचे नीतितत्त्व आहे. तथापि, जोपर्यंत राष्ट्राच्या रूढी कालप्रवृत्तीशी सुसंवादी असतात, केवळ तोपर्यंतच ही अनुसरणशीलता न्याय्य ठरते, अशी Kojeve पुस्ती जोडतो – दुसऱ्या शब्दात जोपर्यंत त्या रूढी खंबीरपणे प्रस्थापित झाल्या आहेत आणि क्रांतिकारी टीका व हल्ले यांचा प्रतिकार करू शकतील तोपर्यंत. पण, त्यांचा खंबीरपणा कोण निश्चित करणार नि त्यांच्या कायदेशीरपणाबद्दल कोण निवाडा देणार? पाश्चात्य भांडवलशाही राज्यपद्धतींनी एक शतकभर जबरदस्त हल्ल्यांचा प्रतिकार केला आहे. म्हणून, या कारणास्तव त्या न्याय्य आहेत असे मानावयाचे





काय ? या उलट, Weimer प्रजासत्ताकाशी एकनिष्ठ असलेल्यांनी, १९३३ साली हिटलरने हल्ला केल्यावर प्रजासत्ताकाचा पाडाव झाला या सबबीवर त्याचा त्याग करून हिटलरशी एकनिष्ठ राहण्याची शपथ घेणे योग्य होते काय ? ज्या क्षणाला जनरल फ्रँकोचे लष्कर विजयी होत होते, अगदी त्याच क्षणाला स्पॅनिश प्रजासत्ताकाचा विश्वासघात व्हावयास हवा होताच काय ? आपल्याच सामाजिक चित्राच्या दृष्टिकोनातून, पारंपरिक प्रतिगामी विचारसरणीने समर्थन केले असते असे हे निष्कर्ष आहेत. ज्यातून अगणित परिणाम उद्भवतील ते नाविन्य असे की, क्रांतिकारी विचारप्रणालीने ते आत्मसात केले आहेत. प्रत्येक नैतिक मूल्याची आणि साऱ्या तत्त्वनिष्ठेची पायमल्ली आणि, हंगामी, पण प्रत्यक्ष राजा, म्हणून, वस्तुस्थितीची (fact) त्याजागी प्रतिष्ठापना, याची परिणती, आपणास स्पष्टपणे दिसतच आहे त्याप्रमाणे, राजकीय उपहासात होते— मग ती वस्तुस्थिती व्यक्तीने द्रष्टिलेली असो वा अधिक गंभीरपणे, ती राज्यसंस्थेने द्रष्टिलेली असो. हेगेलकडून प्रेरणा घेतलेली राजकीय आंदोलने वा विचारप्रणाली या साऱ्यांची सदाचाराला दांभिकपणाने सोडचिठ्ठी देण्याचे बाबतीत एकजूट आहे.

दहशतवाद

वस्तुतः, हेगेलचे वाचक वैचारिक पद्धतशीरपणापासून दूर असलेल्या मनोयातनेच्या (anguish) भावना आवरू शकत नव्हते आणि जेव्हा युरोपखंड अगोदरच मोठ्या अन्यायाला बळी पडले होते अशावेळी या भावना निष्पापहीन व तत्त्वनिष्ठाहीन जगात स्थिरावणेसुद्धा दूरच होते— चैतन्यापासून दुरावले असल्यामुळे जे जग, हेगेल म्हणतो त्याप्रमाणे, स्वमात्रच एक पाप[8] आहे, अगदी अशाच जगात अर्थातच, हेगेल इतिहासाच्या अंती पापक्षालनास संमती देतो. तथापि, तोपर्यंत प्रत्येक मानवी कर्म पापमयच असते. "म्हणून कर्मशून्यताच केवळ निष्पाप असते, पाषाणाचे जीवित आणि बालकाचे जीवितसुद्धा नाही." याप्रमाणे, आपणास पाषाणांची निष्पापतादेखील अज्ञात आहे. निष्पापतेविना संदर्भचौकट नाही नि प्रज्ञा नाही. प्रज्ञेविना नंग्या पाशवी शक्तीखेरीज अन्य काही नाही; प्रज्ञेचे प्राबल्य एक दिवस प्रस्थापित होईपर्यंत, स्वामी नि गुलाम प्रतीक्षा करीत राहणार, स्वामी नि गुलाम यांच्यामधील दुःखभोगही एकाकीच, सुखोपभोगाला कसलेच अधिष्ठान नाही, आणि दोहोंच्या बाबतीतही अपात्रताच. तर मग, माणूस जीवन कसे जगणार, कालान्तीच जर सुहृदता (Friendship) राखून ठेवली असेल, तर जीवन सुसह्य कसे होणार ? शस्त्रसज्ज समाजव्यवस्था निर्माण करणे हाच एक यातून सुटकेचा उपाय "ठार करा वा गुलामी लादा" . . . . ज्यांनी हेगेल याच एकमेव उद्देशाने वाचला, त्यांनी खरोखरी शृंगापत्तीच्या पहिल्याच अंगाचा विचार केला. त्यापासून त्यांनी तुच्छतेचे व नैराश्याचे तत्त्वज्ञान व्युत्पन्न केले आणि आपल्या नशिबी गुलामगिरी केवळ गुलामगिरीच आहे असे मानले— ज्या दास्यामुळे गुलाम अनिर्बंधित परमेश्वराशी मृत्युपाशांनी जखडले गेले आहेत आणि भूलोकावर आपल्या धन्याच्या आसुडाने अपराधाची टोचणी अनुभवणाऱ्या सदसद्विवेकाच्या या तत्त्वज्ञानाने त्यांना येवढेच शिकविले आहे की, केवळ स्वसंमतीनेच प्रत्येक गुलाम परदास्यपंकी रुतला आहे आणि केवळ मृत्यूशीच एकरूप होणाऱ्या निषेधकृतीनेच त्याला मुक्ती मिळू शकेल. या आव्हानास प्रत्युत्तर म्हणून, अतिशय धैर्यशाली माणसे या निषेधकृतीशी तद्रूप झाली आणि आपले जीवित मृत्यूला समर्पित करती झाली. शेवटी, निरास, नकार हीच एक निश्चित कृती आहे असे म्हटल्यावर, नकाराचा प्रत्येक प्रकार अगोदरच समर्थनीय ठरला आहे, आणि Bakunin व Nechayev यांची ओरड भाकीत केली गेली आहे :— "संहार हे आमचे जीवनकार्य आहे, रचना नव्हे" हेगेलच्या दृष्टीने

8. This alienation, this falling away from God, appears as sin and misery.





नास्तिकतावादी (शून्यवादी) हा खंडन वा तत्त्वज्ञानात्मक आत्महत्त्या याखेरीज सुटकेचा अन्य मार्ग नसलेला संशयवादीच (Sceptic) होता. पण, त्याने स्वतः एका दुसऱ्याच प्रकारच्या शून्यवाद्यास जन्म दिला. या शून्यवाद्याने* तोचतोचपणास (boredom) आचारतत्त्व बनवून आत्महत्त्या नि तत्त्वज्ञानात्मक हत्त्या एकरूप केल्या याच वेळी दहशतवादी चळवळ जन्मास झाली; दहशतवाद्यांचा निर्णय असा की, त्याग व हत्त्या यातूनच मानववंश व इतिहास यांची निर्मिती होते, म्हणून जीविताखातर हत्त्या व मृत्यू आवश्यक आहेत. जीव धोक्यात घालून जर मोल दिले नाही, तर समग्र आदर्शवाद हा मृगजलवत् आहे– ही भव्योदात्त कल्पना, शय्येवर सुखाने मृत्यु येण्यापूर्वी विश्वविद्यालयीन प्राध्यापकाचे सुरक्षित पदावरून या संकल्पनेचे विशदीकरण करण्यात गढलेल्या युवकांकडून नव्हे, तर, बॉम्ब वर्षावाच्या धुमधडाक्यात सापडलेल्या आणि फाशीच्या वेदीवर खडचा असलेल्या जवानांकडून शक्य तितक्या संपूर्ण व्याप्तीपर्यंत विकसित व्हावयाची होती. या तऱ्हेच्या आचरणाने आणि चुकीच्या मार्गानेदेखील त्यानी आपल्या गुरुजनांचे दोष दूर केले; आणि त्याच्या शिकवणीविरुद्ध उलट प्रत्यक्षपणे असे दाखवून दिले की, किमान प्रतिष्ठित राज्यसत्तेचा (aristocracy) एक प्रकार तरी, हेगेलने प्रशंसिलेल्या प्रतिष्ठांच्या दिग्विजयी पण भेसूर राज्यसत्तेपेक्षा (aritocracy of success) उच्च दर्जाचा असतो– ती म्हणजे प्रतिष्ठांची त्यागमय राज्यसत्ता (aristocracy of sacrifice)

Feuerbach चा मानवधर्म

हेगेलचा अधिक कळकळीने अभ्यास केलेल्या त्याच्या दुसऱ्या एका अनुयायाने, वर उल्लेखिलेल्या शृंगापत्तीची दुसरी बाजू निवडली; आणि त्याने मतप्रदर्शन केले की, क्रमानुसार दुसऱ्यावर गुलामगिरी लादूनच गुलाम स्वतंत्र होऊ शकेल. आपल्या गुरूच्या काही तात्त्विक प्रवृत्तींची गूढ बाजू दुर्लक्षित केल्यामुळे, हेगेलोत्तर सिद्धान्तांनी हेगेलच्या अनुयायांना निरपेक्ष निरीश्वरवाद व वैज्ञानिक जडवाद यांच्याप्रत नेले आहे. परंतु, अर्थ विशद करणारे प्रत्येक अलौकिक तत्त्व संपूर्णतः नाहीसे झाल्याखेरीज आणि जॅकोबिन आदर्श पूर्णपणे नष्ट केल्याविना या उत्क्रांतीची कल्पनाच करता येणार नाही. विश्वंभरता (immanence) म्हणजे अर्थातच निरीश्वरवाद नव्हे. पण विकासप्रक्रियेत असलेली विश्वंभरता (विश्वान्तर्गत देवत्व), म्हटले तर, तात्पुरता निरीक्षरवाद आहे.† देवाचे अनिश्चित रूप, जे हेगेलबरोबरच अजूनही जनमानसात प्रतिबिंबित होत आहे, ते पुसून टाकणे कठीण आहे, त्याच्या या संदिग्ध सूत्रापासून हेगेलचे वारसदार निर्णयिक निष्कर्ष काढतील:– "मानवाविना ईश्वर, ईश्वराविना मानवापेक्षा अधिक तो काही नाही." David Strauss आपल्या 'येशूचे जीवन' या पुस्तकात ख्रिस्ताला देव–माणूस मानण्याचे तत्त्व वेगळे काढतो, Bruno Bouer आपल्या The Critique of Evangelist History या ग्रंथात येशूच्या मानवत्वाचा आग्रह धरून जडवादी ख्रिश्चन धर्म प्रस्थापित करतो. शेवटी, Feuerbach (ज्याला Marx एक थोर विचारवंत मानतो आणि आपण त्याचा चिकित्सक शिष्य असल्याचे मान्य करतो) आपल्या Essence of Christianity या ग्रंथात समग्र धर्मशास्त्राच्या जागी मानव व मानववंश यांचा धर्म आणून बसवितो. यामुळे समकालीन विचारप्रणालीचे बऱ्याच अंशी रूपांतर झाले आहे. मानव्य व देवत्व यांच्यातील भेदभाव भ्रममूलक आहे, हे सिद्ध

* वरवरचे स्वरूप लक्षात घेऊनही, शून्यवादाचा हा प्रकार निरशेच्या अर्थाने शून्यवादच आहे. कारण, ज्यावर श्रद्धा ठेवण्याचा प्रयत्न केला जातो त्या ऐतिहासिक भवितव्यतेच्या लाभदायी दृष्टिकोनातून तुलना करता, हा शून्यवाद विद्यमान जीवनाची नालस्तीच आहे.

† काही असले तरी, Kierkeggard ची टीका योग्य आहे. देवत्वाला इतिहासाचा आधार घणे म्हणजे, विरोधाभासात्मकतेने, निरपेक्ष मूल्याला अपूर्ण ज्ञानाचा आधार घेण्यासारखे आहे. "अनाद्यनन्तत्वे ऐतिहासिक" (eternally historic) असले काही आहे म्हणणे हा वदतोव्याघात आहे.





करणे हे त्याचे स्वीकृत कार्य आहे; हा भेद अन्य काही नसून मानव्याचे सारसत्व (essence of humanity) दुसऱ्या शब्दात मानवी निसर्ग-स्वभाव – आणि मानवी व्यक्ती यातील भेदभाव आहे. “ ईश्वराचे गूढ हे केवळ मानवाच्या आत्मप्रीतीचे रहस्य आहे.” एका विलक्षण नूतन भविष्यवाणीच्या मंत्रोच्चाराचे सूर निनादतातः– “ श्रद्धेच्या जागी व्यक्तिमत्त्व स्थानापन्न झाले आहे बायबल राजनीती (politics), धर्म नि राज्यसंस्था (State) यांचे स्थान प्रज्ञेने (Reason) घेतले आहे, स्वर्गाची जागा भूलोकाने, प्रार्थना, दारिद्र्य व नरक यांच्या जागी श्रम (work) आणि येशू ख्रिस्ताचे स्थान मानवाने घेतले आहे.” अशा प्रकारे, केवळ एकच नरक आणि तोही या पृथ्वीवर; आणि लढा जो दिला पाहिजे तो या नरकाविरुद्ध. राजकारण हाच धर्म आणि अलौकिक ख्रिश्चन धर्म – इहलोक यात्रा संपविल्या नंतरचा – गुलामाच्या सर्वसंगपरित्यागाद्वारे पृथ्वीपतींची स्थापना करतो आणि स्वर्गाखाली आणखी एक स्वामी निर्माण करतो. म्हणूनच, निरीश्वरवाद व क्रांतिकारी प्रवृत्ती या गोष्टी एकाच मुक्ति आंदोलनाच्या दोन अवस्था आहेत. क्रांतिकारी चळवळ ही चिद्वादाशी (Idealism) एकात्म न होता जडवादाशी (Materialism) एकरूप का झाली ? या नेहमी विचारल्या जाणाऱ्या प्रश्नाचे उत्तर यातच आहे. कारण, ईश्वरावर विजय मिळविणे, त्याला गुलाम बनविणे याचा अर्थ, ज्या अलौकिकत्वाने (Transcendence) पूर्वीच्या स्वामींना सत्तास्थानी ठेवले ते अलौकिकत्व नष्ट करणे हा आहे आणि तसेच नूतन जुलुमशहांच्या सत्ता-रोहणाबरोबरच नृपतीच्या (man-king) आगमनाची तयारी करणे, हाही अर्थ आहे.

जेव्हा गरिबी हटविली जाईल

जेव्हां गरिबी हटविली जाईल, ऐतिहासिक विरोध, विग्रह मिटविले जातील, तेव्हा “ राज्यसंस्था हीच खराखुरा ईश्वर, मानवेश्वर बनेल.” तदनंतरच, माणसातील लांडगेपण जाऊन त्याच्यात देवपण येईल. (homo homini lupus becomes homo homini deus). ही संकल्पना समकालीन जगताच्या मुळाशी आहे. Feuerbach बरोबर आपण एक प्रकारच्या भयंकर आशावादास जन्म देण्यात मदत करीत आहोत; हा आशावाद आजही कार्यप्रवण असल्याचे आपण पाहू शकतो आणि तो शून्यवादी नैराश्याचा अगदी तसाच प्रतिसिद्धान्त असल्यासारखा दिसतो, पण, हा केवळ आभास आहे. Feuerbach च्या ज्वलंत कल्पनाशक्तीच्या सखोल शून्यवादी व्युत्पत्तीचे आकलन होण्यासाठी त्याच्या Theogany मधील अंतिम निष्कर्ष आपण जाणून घेतले पाहिजेत. परिणामतः हेगेलला न जुमानता Feuerbach प्रतिपादितो की, माणूस जे काय खातो, केवळ तसाच तो असतो आणि आपल्या विचारांचा आढावा घेत पुढील वाक्प्रचाराने भवितव्यता भाकीत करतो. “ तत्त्वज्ञानाचा निरास हेच खरे तत्त्वज्ञान. माझा धर्म असा कोणताही नाही. माझे तत्त्वज्ञान असे कोणतेही नाही.”

मूल्य नि सत्य या दोन्ही गोष्टी एकट्या इतिहासावर सोपविणाऱ्या या मानवीजगद्विषयक संदिग्ध, संशयास्पद संकल्पनेतून, सद्भावहीन, उपहासात्मक जीवनदृष्टी, इतिहास नि जडत्व (matter) यांचे देवत्वीकरण, व्यक्तिगत दहशतवाद आणि राज्यसंस्थात्मक गुन्हेगारी, असे हे शस्त्र सुसज्जित अतिरेकी परिणाम उद्भवतील. कालान्ती सत्य प्रकाशात आणले जाईपर्यंत कशाचाच अर्थ स्पष्टपणे कळू शकणार नसेल. तर मग, प्रत्येक कृती स्वैरच असणार आणि शेवटी बळी तो कान पिळी हाच न्याय सर्वश्रेष्ठ ठरणार, हेगेल उद्गार काढतो, “ वास्तवता जर कल्पना जर येण्यासारखी नसेल, तर आपण कल्पनातीत संकल्पना इलाज म्हणून योजिल्या पाहिजेत.” ज्या संकल्पनेचे संकल्पन करता येऊ शकणार नाही, ती प्रमादावरील उपायासारखी सक्तीने युक्तिली पाहिजे. पण ती ग्राह्य व्हावयाची तर, सुरचना व सत्य यातील समजूतदारपणाच्या सहजप्रवृत्तीवर ती विसंबून राहू शकणार नाही, आणि शेवटी ती लादावीच लागेल. “ हे सत्य आहे, तथापि, आम्हाला त्यात चूक दिसते, परंतु, निश्चितपणे त्यात चूक आहे, म्हणूनच ते सत्य आहे. याच्या





प्रमाणाविषयी म्हणाल तर, ते मी पुरविणार नसून निर्णयान्ती इतिहासच पुरवील "– हेगेलच्या विचार-प्रवृत्तीत हेच म्हणणे अंतर्भूत आहे. अशा तऱ्हेच्या समर्थनात्मक प्रतिपादनातून दोनच प्रवृत्ती आवश्यकतेने संभवतातः– प्रामाण्य दाखल करीपर्यंत सारे सत्यप्रतिपादन लोंबकळत ठेवायचे, अन्यथा यशप्राप्तीसाठी जे जे समर्पित केलेले दिसते – विशेषत बलाचा वापर (force) – ती ती इतिहासातील प्रत्येक गोष्ट प्रतिपादित करायची; या दोन्हीही प्रवृत्ती म्हणजे शून्यवादाचा प्रकारच होय. दुर्दैवाने, शब्दप्रामाण्यवृत्ती (गतानुगतिकता) व संधिसाधूपणा यांच्या तत्त्वज्ञानातूनच २० व्या शतकातील क्रांतिकारी विचारदर्शनाने बऱ्याच अंशी प्रेरणा घेतली आहे, ही वस्तुस्थिती आपण दुर्लक्षित केली तर ती विचारदर्शने समजणे अशक्य आहे, या विशिष्ट विचारांच्या विपर्यासामुळे खऱ्याखुऱ्या बंडखोरीला धोका पोचत नाही.

तथापि हेगेलच्या प्रतिपादनाला अधिकारपत्र देणारे मूळ उगमस्थान त्या प्रतिपादनाला बौद्धिकदृष्ट्या कायमचे संशयास्पद बनविते. हेगेलची अशी श्रद्धा होती की, नेपोलियनच्या व खुद्द स्वतःच्या आगमनावरोबरच, १८०७ मध्ये इतिहासाचा शेवट झाला होता आणि सत्यप्रतिपादन शक्य झाले होते नि शून्यवादावर विजय संपादन केला गेला होता. 'स्वसंवेद्यता चिकित्सा' (Phenomenology); या केवळ भूतकालाचेच भाकीत करणार असणाऱ्या बायबलने कालावर बंधन घातले. १८०७ साली साऱ्या पापांना क्षमा करण्यात आली आणि कालगती थांबली. तथापि, इतिहास चालूच आहे. त्यानंतर, दुसऱ्या पापांचे ओझे जगाच्या शिरावर लादले गेले. आणि जर्मन तत्त्वज्ञानाने आधीच कायम क्षमा केलेल्या पूर्वकालीन गुन्हेगारीचा लोकापवाद, या पापांकडून पुनरुज्जीवित केला गेला आहे. इतिहासाला स्थैर्य प्राप्त करून देण्यात यशस्वी झाल्यामुळे जो यापुढे निष्पाप होऊ शकला होता, तो नेपोलियन देवपणाला पोचल्यानंतर, स्वतःच धारण केलेले हेगेलचे देवपण फक्त सात वर्षे टिकले. संपूर्ण सत्यप्रतिपादनाऐवजी (affirmation), शून्यवादाने फिरून एकदा पृथ्वीची मुद्रा झाकळून टाकली. तत्त्वज्ञानाचे आणि स्वाभिमान-शून्य तत्त्वज्ञानाचे सुद्धा, पानिपत (waterloos) असतेच.

देवत्वाची भूक

पण, माणसाच्या हृदयीची देवत्वाची भूक कशानेही दबणार नाही, निष्प्रभ होणार नाही. यानंतर, दुसरेही आले आहेत आणि अजूनही अवतरणार आहेत; वाटर्लू विसरून, इतिहास परिसमाप्त करण्याचा त्याचा दावा आहे. माणसाच्या देवत्वाची अजूनही आगेकूच चालू आहे आणि कालसमाप्तीनंतरच ते आदरास पात्र ठरणार आहे. या साक्षात्काराचे संवर्धन केले पाहिजे, आणि देव नाही या वस्तुस्थितीस न जुमानता, किमान चर्चची उभारणी केली पाहिजे. सरतेशेवटी, एका यथार्थ भावीचित्राचे (perspective) ओझरते दर्शन – जे हेगेलच्या विचारव्यूहाचे देखील असू शकेल – आपणास देण्यास इतिहास, अजून समाप्त झाला नसला तरी, अनुकूल आहे. जेनाच्या संग्रामातील तत्त्वज्ञाला वैभवाच्या शिखरावर असताना जेव्हा पटकीचा आजार उचलून नेतो, त्यावेळी पुढे जे काय यावयाचे आहे त्याची वस्तुतः सारी सिद्धता असतेच. आकाश रिते आहे, पृथ्वी तत्त्वहीन सत्ताधाऱ्यांच्या हाती स्वाधीन केली गेली आहे. सत्यपथावरून, सन्मार्गावरून भिन्न दिशेला वळविलेल्या बंडखोरीच्या नावाखाली, ज्यांनी हत्येची निवड केली आहे नि ज्यांनी गुलामगिरी पसंत केली आहे ते क्रमाक्रमाने रंगभूमीच्या आघाडीवर असतील.





श्री. अद्वयानंद गळतगे

बलं बलवतां चाहम्।

भगवद्गीतेमध्ये श्रीकृष्णाने अर्जुनाला उपदेश करताना " मी बलवानांचे बल आहे " असे म्हटले आहे; आणि एका दृष्टीने ते बरोबरच होते. कारण त्याकाळी बलाला प्रतिष्ठा होती. शिवाय श्रीकृष्णाला रणांगणातून पळ काढणाऱ्या अर्जुनाला युद्धाला प्रवृत्त करायचे होते. म्हणून बलाचे, पराक्रमाचे व क्षत्रिय धर्माचे गोडवे गाणे त्याला भागच होते. " पौरुषं नृषु " असे म्हणून पौरुषाचे व " दंडः दमयतामस्मि नीतिरस्मि जिगीषताम् " असे म्हणून दंडनीतीचे व विजिगीषु वृत्तीचे गोडवे तो याच कारणासाठी गातो. त्याच्या मते क्षत्रिय धर्माचे पालन करताना अर्जुनाला मरण आले तर त्याला सद्गति प्राप्त होणार होती. " हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गम् " असे म्हणून कृष्ण अर्जुनाला मधाचे बोट लावतो. पण युद्ध सद्गति मिळविण्यासाठी नसून स्वामित्व प्रस्थापित करण्यासाठी, राज्य मिळविण्यासाठी आहे. म्हणून " जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् " असे म्हणून अर्जुनाच्या स्वामित्व भावनेला जागविण्यावर श्रीकृष्णाचा मुख्य भर आहे.[1] भारतीय युद्ध हे मुळात स्वामित्वाच्या भांडणातून निर्माण झाले होते, ही स्वामित्वाची भावनाच नाहीशी झाली असती तर युद्धाचे प्रयोजनच नाहीसे झाले असते. म्हणून मुख्यतः अर्जुनाच्या स्वामित्वभावनेला आवाहन करणे भाग होते. युद्ध हे भांडण मिटविण्याचे साधन म्हणून एकदा मान्य केल्यानंतर व स्वामित्वाची कल्पना सुसंस्कृत म्हणून स्वीकारल्यानंतर श्रीकृष्णाचा युक्तिवाद निष्काम कर्मयोगाच्या तत्त्वज्ञानाच्या अभावीसुद्धा बिनतोड म्हणून स्वीकारावा लागतो. शिवाय महाभारतकाली युद्ध ही एक प्रतिष्ठित संस्था होती व बल व पराक्रम हे समाजात प्रतिष्ठा पावलेले गुण होते हे लक्षात ठेवले पाहिजे. पण आजच्या अणुयुगात युद्ध हे भांडण मिटविण्याचे साधन मानले जात नाही. युद्धामुळे आज भांडणे मिटत नाहीत म्हणून नव्हे, तर भांडण करणारेच शिल्लक राहात नाहीत म्हणून ! इतकेच नव्हे तर युद्ध न करणारी राष्ट्रे, किंबहुना मानवजातच शिल्लक राहण्याची शक्यता दिसत नाही. सर्वसंहारक अण्वस्त्रांच्या शोधामुळे युद्धाचा आंतरराष्ट्रीय राजनीति म्हणून किंवा भांडणे मिटविण्याचे साधन म्हणून त्याग करण्याची पाळी आली आहे. या दृष्टीने विचार करता बल, पराक्रम, शौर्य, वीरता इ. गुण इतिहासजमा झाले आहेत असे समजून चालणे भाग आहे. हे गुण अंगी बाणविण्याची शिकवणूक देण्याची आज जरूरी नाही; इतकेच नव्हे तर तशी शिकवणूक दिली जाऊ नये म्हणून दक्षता घेणे भाग आहे.

स्वामित्वाच्या कल्पनेचा त्याग

पण आंतरराष्ट्रीय राजनीति म्हणून युद्धाचा त्याग करणे कितपत शक्य आहे ? कारण ज्या स्वामित्वाच्या भावनेतून युद्ध निर्माण होते ती स्वामित्वाची भावना आजही यत्किंचितही कमी झाल्याची दिसत नाही. तेव्हा युद्धाचा त्याग करायला सांगणाऱ्यांनी स्वामित्वाच्या कल्पनेचाही त्याग करण्याचा आग्रह धरला पाहिजे. आणि कोणीही सुसंस्कृत मनुष्य युद्धाचा त्याग करण्यासाठी स्वामित्वाच्या कल्पनेचाही त्याग करावा लागत असेल तर तो केला पाहिजे असाच आग्रह धरील. युद्धामुळे अणुयुद्ध भडकेल व मानवाचा सर्वनाश घडून येईल म्हणून स्वामित्वाची कल्पना सोडण्याची भूमिका तो घेतो असे नव्हे. अण्वस्त्रांनी निर्माण केलेला पेचप्रसंग हा त्याच्या विचारांना बळकटी आणणारा व्यावहारिक पुरावा झाला. त्यांचे विचार हे व्यावहारिकतेपेक्षा नीतिशास्त्रीय बैठकीवर आधारलेले आहेत. ही नैतिक भूमिका पुढीलप्रमाणे थोडक्यात सांगता येईल.

युद्ध हा बळाचा आविष्कार आहे. स्वामित्व गाजविणे व दुसऱ्यांना गुलाम करणे हे त्याचे

---

१. तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून् भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम्। ११·३३.





उद्दिष्ट आहे. हिंसा व हत्या ही त्याची साधने आहेत, पण बळी तो कान पिळी हा जंगलाचा कायदा झाला, मानवाच्या प्राथमिक अवस्थेत तो कदाचित् समर्थनीय ठरेल. आजही त्यांचे समर्थन करणे म्हणजे आपण अजून प्राथमिक अवस्थेतून बाहेर पडलेलो नाही हे मान्य करणे होय. आजपर्यंत मानवाने राजकीय, सामाजिक, नैतिक इ. क्षेत्रात जी प्रगति केली आहे तिला काहीच अर्थ उरणार नाही. मानवाच्या या प्रगतीचे लक्षण म्हणून स्वातंत्र्य व आत्मप्रतिष्ठा या गुणाकडे बोट करून दाखवता येईल. कोणत्याही मानवाला दुसऱ्याचा गुलाम म्हणून जगावे लागू नये; स्वातंत्र्याने व आत्मसन्मानाने त्याला जगाता आले पाहिजे. मग तो शरीराने कितीही दुबळा असो बल, व पराक्रम यापेक्षा स्वातंत्र्य, समता, न्याय व प्रतिष्ठा ही मानवी मूल्ये अधिक चिरंतन व म्हणून संरक्षणीय आहेत. म्हणून बल, पराक्रम, युद्ध हे त्याज्य होत. पण मुळात बल, पराक्रम, युद्ध हे स्वामित्वाच्या प्रतिष्ठापनेसाठी आहेत. म्हणून स्वामित्वाची प्रतिष्ठाही त्याज्य होय.

याच्याही पुढे एक पाऊल आपल्याला जाता येईल. ज्या दंडनीतीवर आजच्या समाजाची उभारणी झाली आहे. ती दंडनीति मुळात स्वामित्वाच्या व बलाच्या प्रतिष्ठेवर आधारली आहे. म्हणून ती दंडनीतिसुद्धा–समाजाचा आधार म्हणून ती कितीही प्रतिष्ठा पावलेली असली तरी– त्याज्य होय. थोडक्यात आजच्या सुसंस्कृत व उन्नतावस्थेला पोचलेल्या समाजाने बल, पराक्रम, युद्ध, स्वामित्व, दंडनीति या सर्वांचा त्याग केला पाहिजे. ही अगदीच एकांतिक भूमिका आहे असे काहींना वाटण्याची शक्यता आहे. पण हीच भूमिका श्री. बाबूराव चंदावार यानी उघडपणे आपल्या ‘ उन्नतावस्था व दंडनीति ’ या लेखात घेतली आहे.[२] तेव्हा प्रश्न असा निर्माण होतो की मानवाला आपली उन्नतावस्था सार्थ करण्यासाठी व युद्धाचा निषेध बल, पराक्रम, स्वामित्वभावना व दंडनीती या सर्वांचा त्याग करणे भाग आहे काय ? दुसरा प्रश्न असा की ज्या अवस्थेत बल, पराक्रम, स्वामित्व यांची प्रतिष्ठा नाहीशी झालेली आहे. त्या अवस्थेत स्वातंत्र्य व आत्मसन्मान शक्य आहे काय व या अवस्थेला उन्नतावस्था म्हणता येईल काय ?

सामाजिक न्यायासाठी बल व दंडनीती आवश्यक

बल व बलावर अधिष्ठित असलेली दंडनीति यांनी ज्या समाजाची धारणा झालेली आहे तो समाज सुसंस्कृत, नैतिक वा उन्नतावस्थेला पोचलेला मानता येणार नाही अशी कल्पना बरीच प्रचलित दिसते. दंड व दांडिक यांच्याशिवाय–म्हणजे केवळ धर्मभावनेने– चालणारा समाज पूर्वी कधीकाळी होऊन गेला व पुढे कधीकाळी होईल ही मानवाची फार पूर्वीपासूनची आवडती कल्पना अगर स्वप्न दिसते. पण अशी कल्पना करणे म्हणजे मानवी स्वभावांविषयी घोर अज्ञान प्रकट करणे होय, ते काहीही असले तरी मुख्य महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे दंडनीति ही बलावर आधारित आहे म्हणून ती बलाची प्रतिष्ठा मानणारी आहे ही समजूत मुळात चुकीची आहे, हे येथे आवर्जून सांगितले पाहिजे. चोर, दरोडेखोर, खुनी यासारख्या गुन्हेगारांना शिक्षा ठोठावण्यासाठी न्यायालयाला बलाचे सहाय घ्यावे लागते म्हणून न्यायालय हे बलाची प्रतिष्ठा मानते असे कोणी म्हणणार नाही. बल हे आक्रमणाचे व हिंसेचे लक्षण आहे म्हणून त्याचा त्याग करावयास सांगणे ही एकांतिक भूमिका झाली. शस्त्राने खून होतात म्हणून रोग्यांवरील (जीव वाचविणाऱ्या) शस्त्रक्रियेसाठीही त्याचा त्याग करावयास सांगणे कोणी समर्थनीय मानणार नाही. बलोपासना ही दुर्जनांना त्यांची योग्य जागा दाखविण्यासाठी व पापभीरू नागरिकांना सन्मानाने जगणे शक्य करण्यासाठी आवश्यक आहे. येथे प्रत्येक व्यक्तीत चांगुलपणाचा स्फुलिंग असतो, त्याच्यावरील राख झाडून तो प्रज्वलित करणे, त्याचे हृदयपरिवर्तन करणे आवश्यक आहे इत्यादि अहिंसेचे तत्त्वज्ञान गैरलागू आहे. हृदयपरिवर्तन शक्य आहे असे क्षणभर गृहीत धरले तरी समाजात सर्वत्र विखुरलेल्या असंख्य समाजकंटकांचे

२. ‘ नवभारत ’ मार्च १९७१.





हृदयपरिवर्तन कोण व कसे करणार हा प्रश्न आहे. पण गुन्हेगारी प्रवृत्ति ही प्रामुख्याने आनुवंशिक असल्याचे आढळून आले असल्याने हा मुद्दा गैरलागू ठरतो.[3] तेव्हा समाजाच्या धारणेसाठी दंडनीतीची आवश्यकता आहे हे नाकारून चालणार नाही. यामध्ये बलाच्या व बलवानांच्या प्रतिष्ठेचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. आणि दूरान्वयाने बलाची प्रतिष्ठा असेलच तर ती चांगल्या कारणासाठीच असल्यामुळे तिचा निषेध करण्याचे कारण नाही.

आत्मप्रतिष्ठेसाठी स्वामित्वभावना आवश्यक

मानव हा अनेक मूलप्रवृत्तींनी व प्रेरणांनी जखडलेला एक प्राणी आहे. ही जीवशास्त्रीय वस्तुस्थिति एकदा मान्य केली म्हणजे आतापर्यंतची मानवी प्रगति, आक्रमकता, विजिगीषु वृत्ति, स्वामित्वभावना इत्यादि गोष्टींच्या जोरावर का झाली आहे हे कळेल. ही युयुत्सु वृत्ती व स्वामित्वभावना हा मानवी मनाचा (व पर्यायाने मानवी समाजाचा) स्थायी भाव आहे. ही भावना नाहीशी झाली तर मानवी समाजातील चैतन्य व गतिशीलता (dynamism) नाहीशी होईल. साम्यवादी देशांनी स्वामित्वभावना नष्ट करण्याचा प्रयोग केला, पण तो फसला. त्यांना आढळून आले की मानवाची सृजनशीलता ही स्वामित्वभावनेवर आधारलेली आहे. ही भावना नष्ट झाली तर मानवाची सृजनशीलताही लयास जाते. मानव यांत्रिक बनतो किंवा गुलाम होतो. ही स्वामित्वाची भावना दुसऱ्यांच्या स्वामित्वभावनेशी विरोधी असणार नाही – म्हणजे प्रत्येक व्यक्तीला प्रतिष्ठेने जगता येईल – याची दक्षता घेणे हेच दंडनीतीचे कर्तव्य आहे. दंडनीति हे बलाचे चिन्ह नसून बलवानांचे राज्य होऊ नये म्हणून प्रयत्न करणाऱ्या शक्तींचे चिन्ह आहे. दंडनीतीमध्ये बलवान दंडनीय नसतात व दंडनीय लोक सेवक व गुलाम असतात ही कल्पना पूर्वीच्या राजेशाहीमध्ये कदाचित खरी असेल; हल्लीच्या लोकशाही राज्यपद्धतीत दंडनीतीपुढे सर्वांचे समानत्व मान्य करण्यात आलेले असून दंडनीति ही स्वतःहून लोकांनी आपल्यावर खुषीने लादून घेतलेली असल्याने तेथे परावलंबित्वाच्या भावनेचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. (दंडनीति म्हणजे दंडुका नीति असे समजावयाचे असल्यास गोष्ट वेगळी !)

दुसरी गोष्ट म्हणजे बलोपासना, पराक्रम, स्वामित्वभावना इत्यादी गोष्टी नेहमी हिंसाच घडवून आणतात असे नाही. इतर नवीन क्षेत्रात समाजाच्या प्रगत अवस्थेनुसार– त्या प्रगट होऊ शकतात. उदा० गिर्यारोहण, सागरतळ– संशोधन, चंद्रावर स्वारी इत्यादी ही पराक्रमवृत्तीच नाहीशी करणे किंवा तिचे अवमूल्यन करणे हे मानवी प्रगतीचे खच्चीकरण ठरेल. शारीरिक पराक्रम हे मानवी समाजाच्या जिवंतपणाचे लक्षण आहे. बलाचा आक्रमणासाठी उपयोग होत नसला तरी आत्मरक्षणासाठी व प्रतिष्ठेसाठी व्यक्ति व समाज बलिष्ठ बनले पाहिजेत. कारण इतर अनेक साधनांप्रमाणे बल हेही एक व्यक्तीचे व राष्ट्राचे आत्मप्रतिष्ठेचे साधन आहे. बलहीन व्यक्तीची अगर राष्ट्राची अस्मिता, अगर स्वाभिमान कधीच उफाळून येणार नाही. आणि म्हणून त्याला कधी प्रतिष्ठेनेही जगता येणार नाही. निदान पुरुषांना तरी जगता येणार नाही. आणि समाजाची व राष्ट्राची प्रतिष्ठा मुख्यत्वे पुरुषवर्गावर – त्यांतही तरुणवर्गावर – अवलंबून असल्याने पुरुषवर्गाला प्रतिष्ठेने जगण्याचे धडे बलोपासनेतून दिले पाहिजेत. नाहीतरी पुरुषार्थाशिवाय पुरुषत्वाला काय अर्थ आहे ? हल्लीच्या यांत्रिक व कृत्रिम संस्कृतीमध्ये पुरुषवर्गाच्या मर्दुमकीला मुक्त वाव मिळत नसल्याने त्यांचा जो बायकीकरणाकडे कल होत चाललेला आहे तो पाहून प्रसिद्ध अमेरिकन मानव वंशशास्त्रज्ञ मार्गारेट मीड यांनी मुष्टियुद्धाचे (boxing) समर्थन याच कारणासाठी केले आहे.[४]

---

3 *Crime as Destiny*– Johannes Lange.

४. मुष्टियुद्धामध्ये मुष्टियोद्ध्यांना अनेकदा अपघाती मरण येत असल्यामुळे व असे मृत्यु अलीकडे वरचेवर घडून आलेले असल्यामुळे मुष्टियुद्धावर कायद्याने बंदी घालावी अशी अनेकांनी जोरदार मागणी केली, तेव्हा मीडनी त्याचे वरीलप्रमाणे तितक्याच जोरदारपणे समर्थन केले.





शांततामय सहअस्तित्वाची फसवी भलावण

अलीकडे शांततामय सहजीवनाचा बराच उदो-उदो करण्यात आलेला आहे. शांततामय सहअस्तित्व ही मानवाची प्रगत अवस्था आहे अशी अनेकांची कल्पना आहे. पण ही कल्पना चुकीची आहे. अण्वस्त्रांच्या शोधामुळे (हा शोध मानवी इतिहासातील एक अपघात समजावयास हरकत नाही.) व त्याने निर्माण केलेल्या अणुयुद्धाच्या भीतीमुळे शांततामय सहअस्तित्वाला इतके महत्त्व प्राप्त झाले आहे. अणुयुद्धाच्या छायेत वावरणाऱ्या मानवाला शांततामय सह–अस्तित्व हे आपले साध्य आहे असे स्वाभाविकपणेच वाटते,' पण शांततामय सह–अस्तित्व हे मानवाचे साध्य नसून साधन आहे. मानवाला स्वतःच्या प्रगतीसाठी सह–अस्तित्व पाहिजे आहे त्याला केवळ अस्तित्वासाठी अस्तित्व नको आहे. नाहीतर शांततामय सह–अस्तित्व शंभर टक्के अमलात आणणारे खेकडे, शंख इत्यादी प्राणी हे मानवाचे आदर्श ठरतील ! सह–अस्तित्व हे काही मानवी मूल्य नाही की ज्याच्यासाठी मानवाने वाटेल तो त्याग करावा. जुलुमाने वा अन्यायाने वागणाऱ्या व्यक्तीशी वा शासनाशी सह–अस्तित्व अशक्य आहे. क्षमावृत्ती वा अहिंसावृत्ती जोपासण्यासाठी अन्याय सहन करावा असे कोणी म्हणणार नाही. नाहीतर गुलामगिरीच्या शृंखला पायात पडतील. अन्यायाविरुद्ध दंड थोपटून उभे राहणे, म्हणजेच पौरुष, पराक्रम व स्वामित्वभावना यांची नितांत आवश्यकता आहे.

या बाबतीत सोदाहरण बोलायचे झाल्यास स्वातंत्र्य व स्वामित्वभावना नष्ट करू पाहणाऱ्या कम्युनिस्ट शासनाशी सह–अस्तित्व अशक्य आहे. व्हिएटनाममधील अमेरिकन हस्तक्षेप याच कारणासाठी समर्थनीय ठरतो. (ज्या रीतीने हस्तक्षेप केला तो योग्य की अयोग्य हा प्रश्न वेगळा[५].) हंगेरीत व झेकोस्लोव्हाकियात अमेरिकेने हस्तक्षेप केला असता तर तोही समर्थनीय ठरला असता. उद्या रशियन व चिनी जनतेने तेथील कम्युनिस्ट सरकार उलथवून टाकण्याचे षड्यंत्र रचले व अमेरिकेने तिला सहाय केले तर तेही समर्थनीय ठरेल, सह–अस्तित्व म्हणजे केवळ आपल्यापुरते कसेबसे जगणे नव्हे. शांततामय सह–अस्तित्व हे एका बाजूने भ्याडांचे तत्त्वज्ञान आहे, तर दुसऱ्या बाजूने कुटिल राजनीतिज्ञांचे तत्त्वज्ञान आहे. कारण शांततामय सह–अस्तित्वामुळे आपल्यावर आक्रमण होणार नाही व आपल्याला स्वतःचे संरक्षण करावे लागणार नाही याची हमी भ्याडाला मिळते; तर कुटिल डाव खेळणाऱ्या कम्युनिस्टासारख्या राष्ट्राला शांततामय सह–अस्तित्वामुळे परकीय राष्ट्रात व सरकारात आपले तत्त्वज्ञान व हस्तक घुसवून ते राष्ट्र आतून पोखरून काढण्याची संधी मिळते.[६] शांततामय सह–अस्तित्वाचा नेहरूंनी पहिल्याने उद्घोष केला तो चौ–एन्–लायच्या हातात हात घालून हे लक्षात ठेवले पाहिजे. याच चौच्या चीनने पुढे भारतावर आक्रमण केले.[७] आज आपण जे नक्षलवादाचे पीक काढीत आहेत ते या भ्याड व नेभळट धोरणाचेच फळ आहे.

---

५. पूर्व बंगालमध्ये भारताने हस्तक्षेप केला असता तर तोही समर्थनीय ठरला असता. कल्पना करा की शेजारच्या घरात नवरा दारूच्या नशेत बायकोवर सशस्त्र हल्ला करीत आहे आणि बायको त्याला निःशस्त्र प्रतिकार करीत आहे. (दारूची नशा आणि लष्करी बळाची वा राजकीय सत्तेची नशा सारखीच असतात.) अशा वेळी बायकोला आपण नैतिक पाठिंबा व्यक्त करीत बसलो तर तिचा केव्हाच निकाल लागेल. हा आपला नैतिक पाठिंबा तटस्थतावादी आंतरराष्ट्रीय राजनीतीचा पाठपुरावा नसून आपला भ्याडपणा व दुबळेपणा लपविण्याचा प्रयत्न आहे.

६. तटस्थतावादी परराष्ट्रनीतीसुद्धा विशिष्ट मर्यादेच्या पलीकडे भ्याडाची राजनीति ठरते. तत्त्वतः ती अनैतिक आहे ते वेगळेच.

७. ज्या इंडोनेशियात बांडुंग परिषद भरवून या तत्त्वांचा जयघोष चौने सुकार्णो, नेहरूप्रभृतीकडून करविला तो इंडोनेशिया थोड्याच अवधीत कम्युनिस्टांनी आतून पोखरला. पण तेथील जनतेने–विशेषतः तरुण विद्यार्थीवर्गाने सुकार्णोला पदच्युत केले व लाखो कम्युनिस्टांना कंठस्नान घालून आपला देश वाचविला,

अनुक्रमणिका





मूल प्रेरणा आणि उन्नतावस्था

बलोपासना, आक्रमक वृत्ति, स्वामित्वभावना यांनी युक्त असलेली व्यक्ति अगर समाज उन्नतावस्थेला पोचू शकणार नाही, किंवा पोचला तरी त्याचे अंतरंग प्राथमिक वा आदिमानवाचेच राहील अशी काही जणांनी कल्पना करून घेतल्याचे दिसते, ही कल्पना अर्थातच चुकीची आहे, उन्नतावस्था ही मानवी प्रेरणांना विरोधी आहे. असे या विचारसरणीत गृहीत धरलेले आहे. ज्यांच्या साहाय्याने मानवाने आजपर्यंत प्रगती केली त्या सर्व गोष्टी –पराक्रम, स्वामित्वभावना इ. –कालबाह्य म्हणून टाकून देण्याचा यात आग्रह आहे हा दृष्टिकोन अर्थात शास्त्रीय नाही, व वास्तववादीही नाही. मानवाची सांस्कृतिक व सामाजिक प्रगती ज्या मूलभूत मानवी प्रेरणांच्या जोरावर झाली आहे त्या प्रेरणा समजावून घेतल्याखेरीज ती प्रगती कळणार नाही. ही प्रगती समजण्यासाठी उत्क्रांतिवादी दृष्टिकोन स्वीकारला पाहिजे. या उत्क्रांतीच्या इतिहासामध्ये मानवी प्रेरणांनी फारच महत्त्वाचा वाटा उचलला आहे. हा मानवी प्रेरणांवर आधारलेला सांस्कृतिक व सामाजिक उत्क्रांतीचा इतिहास विसरून अगर दृष्टिआड करून जर कोणी मानवी आदर्शाचे–तथाकथित उन्नत संस्कृतीचे–चित्र रंगवू पाहील तर ते हवेत इमले रचण्यासारखे होईल. मानवाविषयीची कोणतीही कल्पना त्याच्या सांस्कृतिक व सामाजिक इतिहासाच्या किंवा त्याच्या जीवशास्त्रीय प्रेरणांच्या भक्कम पायावर उभारली पाहिजे. आजपर्यंत ज्यांच्या सहायाने मानवाने प्रगति केली किंवा उन्नतावस्था प्राप्त करून घेतली त्या सर्व गोष्टी–उदा. पौरुष, युयुत्सुवृत्ति, पराक्रम, स्वामित्वभावना इ. – आणि त्यांच्या सहायाने प्राप्त करून घेतलेली प्रगती अगर उन्नतावस्था यांच्यात विरोध कल्पिण्याचे याच कारणासाठी कारण नाही. किंबहुना मानवाच्या या मूलप्रेरणांचा मेळ त्याच्या इतर सामाजिक प्रवृत्तीशी व प्रयत्नाशी कितपत साधला आहे यावरूनच त्याच्या प्रगतीचे वा उन्नतावस्थेचे मूल्यमापन होईल. त्या प्रेरणांच्या अवमूल्यनाने वा उच्चाटनाने ते होणार नाही. कारण या प्रेरणांचे अवमूल्यन किंवा उच्चाटन झाले तर प्रगतीच नव्हे, तर मानवाचे जीवनच संपुष्टात येईल.

या दृष्टीने पाहता श्रीकृष्णाने प्रतिपादलेली बलोपासना व स्वामित्व यांची महाभारतकालाइतकीच आजही गरज आहे. आणि ती नेहमीच राहील. कारण तो निसर्गाचा वारसा आहे. निसर्गाच्या विरुद्ध मानवाची कोणतीही प्रगती साधणार नसून नैसर्गिक शक्तीशी व प्रेरणाशी जुळवून घेतल्यानेच ती साधणार आहे, हे सत्य आपण कधीही विसरता कामा नये. या संदर्भात स्वतः श्रीकृष्णाने अर्जुनाला निसर्गाविरुद्ध न जाण्याचा इशारा दिला आहे हे उल्लेखनीय आहे. " न योत्स्य इति मन्यसे, मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति" प्रकृतीच्या विरुद्ध जाण्याच्या तुझा प्रयत्न व्यर्थ आहे, तुला प्रकृति–धर्मानेच वागावे लागेल असे श्रीकृष्ण अर्जुनाला बजावतो. हा नैसर्गिक प्रवृत्तीशी जुळवून घेण्याचा श्रीकृष्णाचा दृष्टिकोन वास्तववादी आहे. वास्तववादी दृष्टी स्वीकारल्याने जी प्रगती साधते त्याच्या एकशतांशही प्रगति खोटी स्वप्ने (Utopias) उराशी बाळगून साधत नाही, हे इतिहासात पुनःपुन्हा सिद्ध झाले आहे. ते नव्याने सिद्ध करण्याची जरूरी नाही.





पं. ए. शं. महाराज, काव्यतीर्थ

भट्ट लोल्लट : एक भूमिका (पूर्वार्ध)

अध्यापन हे अध्ययनापेक्षा फार निराळे असत नाही. सर्वांचेच अध्यापन अध्ययनाच्या छायेत वावरणे स्वाभाविक आहे. या कार्यात संबन्धित असणाऱ्या अनेक प्रश्नांची, अडचणींची, शंकांची जाणीव आपोआपच होत जाते. मित्रांच्या समोर त्यांची चर्चाही होते. असाच एक योग म्हणा, योगायोग म्हणा अल्प प्रमाणात मलाही आला. चर्चा संस्कृत काव्याशी संबद्ध असणाऱ्या भट्ट लोल्लटाच्या संदर्भात चालू होती. या प्रसंगी माझे मित्र प्रा. नरहर कुरुन्दकर यांनी ही सर्व चर्चा अभ्यासकांच्या समोर ठेवावी असा आग्रह धरला. त्याला अनुसरून हा प्रपंच झाला आहे.

भट्ट लोल्लट हा भरतमुनिप्रणीत नाटयशास्त्राच्या प्राचीन टीकाकारांपैकी एक. भरत-नाटयशास्त्र हे खरोखर भरतमुनींचे आहे की भरतमुनि हे काल्पनिक मुनि आहेत; या वादात जाण्याची आमची इच्छाही नाही. तशी ऐतिहासिक अभ्यासाची आमच्यात योग्यताही नाही. येथे त्या वादाची गरज पण नाही. सदर नाटयशास्त्र हा संस्कृत काव्य-नाटय- विचाराचा आद्योपलब्ध ग्रन्थ आहे. आणि हा ग्रंथ ' आद्य प्रस्थान ' म्हणून कालिदासाच्याही पूर्वी मान्य झालेला होता; इतकेच येथे प्रस्तुत आहे. स्वाभाविकच ह्या ग्रन्थावर अनेक टीका, विवरण, भाष्य, वृत्ति या स्वरूपाचे ग्रन्थ होऊन गेलेले आहेत. दुर्दैवाने अभिनवगुप्तपादांच्या अभिनव भारती ह्या ग्रन्थापूर्वीचे एकही भाष्य वा टीका आज उपलब्ध नाही. पण अभिनव भारतीत अनेक टीकाकारांचे उल्लेख आहेत. रससूत्रावर ज्या भूमिकांचा पूर्वपक्ष म्हणून अभिनव गुप्तांनी उल्लेख केला आहे त्यात सर्वांमध्ये जुना टीकाकार लोल्लट आहे.

भट्ट लोल्लटाचा ग्रन्थ मम्मट विश्वनाथ यांना उपलब्ध होता की नाही; हे नक्की सांगता येत नाही. वस्तुत: अभिनवगुप्तांना जे वाङ्मय उपलब्ध होते ते मम्मटांना उपलब्ध नसण्याचे कोणतेही कारण नाही. पण मम्मटांनी पूर्वपक्षाची मांडणी थोडया निराळया पद्धतीने केलेली आहे. हेमचन्द्राने अभिनव व मम्मट दोनही पद्धतींचा स्वीकार करून एकीचे तात्पर्य म्हणून दुसऱ्या भूमिकेचा उल्लेख केला आहे. भट्ट लोल्लटाचा अभ्यास करण्याची जी रूढ पद्धति आहे; त्यानुसार विचार केला तर पुढीलपैकी एक निर्णय घ्यावा लागतो :

१) अभिनवगुप्तांनी पूर्वपक्ष म्हणून उल्लेखिलेले काही, मुद्दे मूळ लोल्लटात नसावेत.

अथवा

२) मम्मटाच्या समोर लोल्लटाचा ग्रन्थ उपलब्ध नसावा.

आम्ही लोल्लटाचा विचार थोडया निराळया पद्धतीने करीत असल्यामुळे मम्मट आणि अभिनवगुप्त ह्यांनी मांडलेल्या पूर्वपक्षात (लोल्लटाच्या मतात) फरक नाही, असे समजतो. आम्ही प्रथम रूढ पद्धतीने विचार प्रतिपादन करू. नंतर आमची मते देऊ. आज लोल्लटाचा ग्रन्थ उपलब्ध नाही. अभिनवभारतीत उल्लेखिलेला रससूत्रावरील पूर्वपक्ष व इतरत्र असणारे तुरळक उल्लेख इतकेच साधनसाहित्य उपलब्ध आहे.

अभिनव भारतीच्या सहाव्या अध्यायात रससूत्रावरील विवेचन हे एक अभिनव भारतीतील दीर्घ टीकेचे स्थळ आहे. ह्या विवेचनात प्रमुख पूर्वपक्षरूपाने तिघांचे विवेचन आलेले आहे. अगदी पहिला पूर्वपक्ष भट्टलोल्लटाचा आहे. दुसरा शंकुकाचा आणि तिसरा भट्टनायकाचा. इतरांचे उल्लेख ' त्यांना प्रमुख प्रतिपक्षी मानावे ' अशा प्रकारचे नाहीत. ह्या तीन पक्षांपैकी लोल्लटाचे शंकुककृत खंडन व शंकुकाचे भट्टतौतकृत खंडन विस्ताराने आलेले आहे. भट्टनायकाचे खंडन हा अभिनव गुप्तांच्या सिद्धान्तस्थापनेचा भाग आहे. या पद्धतीत भट्टलोल्लटाचा पक्ष बाधित पक्ष म्हणूनच पाहिला गेला आहे. पुन: भट्टलोल्लटाच्या खंडनाची (वा मंडनाची) कोणाला गरज वाटलेली दिसत नाही. मात्र शंकुकाच्या खंडनानंतरही लोल्लट पक्ष तग धरून

अनुक्रमणिका

राहिलेला दिसतो. म्हणून अभिनवभारतीत पुढे असा उल्लेख आलेला आहे की – " भट्टनायकाच्या खंडनामुळे लोल्लटपक्ष निर्णायक रीत्या बाद ठरला आहे. तो पक्ष आता जिवन्त होऊ शकणार नाही." भट्टनायकाच्या खंडनात कोणते नवे मुद्दे होते याचा तपशील मात्र कुठे आढळत नाही. भट्टनायकाने काय खंडन केले असावे; ह्याचे अनुमानच करावे लागते.

भट्टनायक आणि भट्टतौत ह्यात पौर्वापर्य ठरविण्यास काहीच साधन नाही. अभिनव भारतीत भट्टनायकापूर्वी भट्टतौत येतात. त्यावरून असा समज होण्याचा संभव आहे की तौत हे नायकापूर्वी होऊन गेले असावेत. पण तौत हे अभिनवगुप्तांचे साक्षात् गुरु. त्यामुळे भट्टनायक तौताच्या किंचित् पूर्वी होऊन गेले असावेत असेच बहुमत आहे. तौतांचा अनुव्यवसायाचा मुद्दा भट्टनायकाच्या साधारणीकृत या भूमिकेवरून स्फुरलेला दिसतो. शंकुक व भट्टनायक दोघेही अभिनव गुप्ताच्या पूर्वीचे. तेव्हा अभिनवगुप्तांच्या काळी लोल्लट पक्ष एकदम बाद मानला जात असावा काय? तसा तो मानला जात असावा; असे दिसते. नाही तर अभिनव गुप्तानी 'प्रधान रूढमत' म्हणून या पक्षाचा विचार केला असता. कारण हा पक्ष म्हणजे एका विवेचकाचे मत नव्हते. त्यामागे एक दीर्घ परंपरा होती.

अभिनव भारती 'हे शंकुकाचे मत आहे' असे म्हणते. 'शंकुकादि नैय्यायिकांचे हे म्हणणे आहे' असे म्हणत नाही. हाच प्रकार भट्टनायकाच्या बाबतीत आहे. शंकुक व भट्टनायक या व्यक्ति आहेत. तसे लोल्लटाचे नाही. अभिनव भारतीसुद्धा 'लोल्लट प्रभृतींचे असे मत आहे' असा उल्लेख करते. परंपरा लोल्लटाला मीमांसक मानते. कदाचित् लोल्लट मीमांसक असेलही. नव्हे, तो मीमांसक असावा; असेच आमचेही मत आहे. पण या ठिकाणी त्याची भूमिका म्हणजे मीमांसकांची भूमिका नव्हे. हा पक्ष प्राचीन आहे. 'दण्डीचे असेच मत होते' असा उल्लेख अभिनव भारतीत आहे. पण दण्डी मीमांसक म्हणून ख्यात नाही. उद्भट, रुद्रट यांची भूमिका किरकोळ तपशील वजा जाता लोल्लटासारखीच आहे. उद्भट हा भामहाचा टीकाकार. म्हणून भामहाची भूमिकाही या सारखीच असावी. 'मातृगुप्त' 'कीर्तिश्वर' आणि 'श्रीहर्ष' ही नाटचशास्त्राच्या टीकाकारांची उपलब्ध असणारी अजून तीन नावे. ह्यांपैकी मातृगुप्त सारेच रस वाचिक, आंगिक आणि नेपथ्यज असे त्रिविध मानतो; असा उल्लेख आहे. ह्या भूमिकेचे काही निराळे स्पष्टीकरण संभवते. कीर्तिश्वराची भूमिका काय होती, हे सांगण्यास आज साधन उपलब्ध नाही. पण श्रीहर्ष पुन: याच परंपरेत येतो. ह्याचा अर्थ हा की लोल्लट म्हणजे त्याच्या आधीची सुमारे २०० वर्षांची दीर्घ परंपरा. लोल्लटाची नाटचशास्त्र समजून घेण्याची पद्धत म्हणजे सुमारे २०० वर्षांची नाटचशास्त्राच्या आकलनाची रीत आहे. व ती केवळ मीमांसकांची रीत नसून अनेकांची आहे.

परंपराच पहायची तर दुसरी परंपरा आनन्दवर्धन-अभिनवगुप्त– मम्मट– विश्वनाथ– जगन्नाथ ही समजावी लागेल. शंकुक व भट्टनायक ह्या मात्र परंपरा नसून व्यक्ति आहेत. लोल्लटाने उद्भटाच्या विवेचनावर आक्षेप घेतलेले दिसतात म्हणून लोल्लटाचा काळ उद्भटानंतर म्हणजे इ. स. ८०० ते ८५० असा मानलेला आहे. त्यामागे २०० वर्षांची परंपरा याचा अर्थ काय होतो? अर्थ अगदी उघड आहे. ज्या वेळी संस्कृत नाटक वैभवात होते, प्रायोगिक नाटच बहरात होते; त्या वेळी नाटचशास्त्र कसे पाहिले जाई; याचा प्रतिनिधि लोल्लट आहे. हे नाटचवाङ्मय आणि नाटचप्रयोग उतारात पडले. क्रमाने संपत गेले त्या कालखंडात नाटचशास्त्राचा अर्थ कसा समजून घेतला गेला, याचा प्रतिनिधि अभिनवगुप्त आहे. प्रयोग दरक्षणी समोर असल्यामुळे ज्या काळी अनुभाव आणि अभिनय ह्यातील फरक नित्य डोळ्यासमोर होता त्या काळात लोल्लट येतो. ज्या काळी नाटचपुस्तक प्रामुख्याने डोळ्यासमोर होते त्याकाळात सतत 'शब्द' समोर होते. अनुभाव आणि अभिनय आता एकसारखेच होते. त्या काळात व्यञ्जना–व्यापार हा चर्चेचा केन्द्रभाग होता; ह्या काळाचा प्रतिनिधि अभिनवगुप्त आहे.





लोल्लट, अभिनवगुप्त यांचा असा उल्लेख करण्याचे कारण काय? भट्टलोल्लटाचे विवेचन नाटयशास्त्राला अभिमत आहे; असे येथे म्हणावयाचे आहे काय? तसे नाही. लोल्लटाचे मत स्वीकार्य आणि ग्राह्य मानावे, असा आग्रहही नाही. स्वीकारार्हता आणि ग्राह्यता अभिनवगुप्तपादाचार्यांच्या सिद्धान्त पक्षाला असणार, हे उघड आहे. मुनिवचनसंमतता कोणत्या पक्षाला आहे; यावर दुमत संभवते. आजच्या शब्दप्रामाण्य न मानणाऱ्या काळात अशी संमतता पाहण्यात कोणाला फारसा रसही वाटणार नाही. काव्य हा काही अतीन्द्रिय कक्षेचा प्रांत नव्हे. अतीन्द्रियाच्या कक्षेत प्रमाणग्रंथाला जे निर्विकल्प स्थान असते त्याची काव्याच्या क्षेत्रात अपेक्षाही नाही. एखादा अलंकार भरतप्रणीत नाही म्हणून अग्राह्य होत नाही. किंवा एखाद्या अलंकाराची व्याख्या भरतोक्त म्हणून प्रमाणही होत नाही. मग भट्टलोल्लट अभिनवगुप्त यांचा असा उल्लेख करण्याचे कारण काय? ते कारण असे आहे की दोन परंपरांचे चिंतनविषय बदलले. हा फरक ध्यानात ठेवला तर लोल्लट व अभिनवगुप्त यांच्या भूमिकात वाटतो तेवढा फरक नाही इकडे लक्ष वेधावे.

लोल्लटाचा विचार 'परंपरा' म्हणून करणे महत्त्वाचे आहे. मीमांसक असणारे आणि नसणारे अनेकजण अमुकच पद्धतीने विचार का करीत होते, हा प्रश्न अशावेळी महत्त्वाचा ठरू लागतो. लोल्लटाच्याच मागे पुढे परंपरा का असावी? शंकुकाच्या मागे पुढे परंपरा का नसावी? शंकुक नैय्यायिक होता. न्याय आणि काव्यविवेचनाचा सांधा होता. एक विचारप्रणाली म्हणून न्याय प्रबल होता. शंकुकाच्या पुढच्या काळात तर नव्य न्यायाच्या रूपाने न्याय इतका प्रबळ झाला होता की वेदान्तच न्यायाच्या परिभाषेत मांडला जात होता. जगन्नाथाने तर ह्या पद्धतीने काव्यशास्त्रच मांडले आहे. म्हणजे न्यायाला फार मोठी परंपरा आहे. पण न्यायाला परंपरा असली तरी शंकुकाच्या भूमिकेला परंपरा नाही. असे का व्हावे? याचाही विचार करावा लागतो. आनंदवर्धनाच्या पुढची परंपरा व्यंजनावादाची आहे. ही परंपरा व्यंजनाव्यापाराच्या सन्दर्भात नाटयशास्त्राकडे वळते. लोल्लटाची परंपरा असे काही गृहीत धरून नाटयशास्त्राकडे वळत होती का? अथवा नाटयशास्त्राची संपूर्ण संगति लावताना अपरिहार्यपणे ही परंपरा निर्माण होत होती? हाही प्रश्न विचार करण्याजोगा ठरतो.

अभिनवभारतीत जी भट्टलोल्लटाची भूमिका मांडलेली आहे तिचा 'उत्पत्तिपक्ष' म्हणून उल्लेख केला जातो. ज्या पद्धतीने ही भूमिका मांडली गेली आहे त्या पद्धतीने ती समजून घेताना अनेक अडचणी निर्माण होतात. कित्येकदा हे प्रतिपादन समजून घेताना इतका वैताग येतो. असे वाटते की अजून व्यवस्थितपणे लोल्लट समजणेच शक्य होत नाही. जोवर ही भूमिका नीट समजत नाही; तोवर ती नाकारण्यात तरी काय अर्थ आहे.

अभिनव भारतीत ही भूमिका पुढीलप्रमाणे मांडलेली आहे—

१) अत्र भट्टलोल्लटप्रभृतयस्तावदेवं व्याचख्युः।
विभावादिभिः संयोगोऽर्थात् स्थायिनस्ततो रसनिष्पत्तिः।

तत्र विभावश्चित्तवृत्तेः स्थाय्यात्मिकाया उत्पत्तौ कारणम्।

२) अनुभावा न रसजन्या अत्र विवक्षिताः। तेषां रसकारणत्वेन गणनानर्हत्वात्। अपि तु भावानामेव। येऽनुभावाः व्यभिचारिणश्च चित्तवृत्त्यात्मकत्वात्, यद्यपि न सहभाविनः स्थायिना तथापि वासनात्मनेह तस्य विवक्षिताः।

३) दृष्टान्तेऽपि व्यञ्जनादिमध्ये कस्यचिद्वासनात्मकता स्थायिवत्। अन्यस्योद्भूतता व्यभिचारिवत्।

४) तेन स्थाय्येव विभावानुभावादिभिरुपचितो रसः। स्थायी भवत्वनुपचितः। स चोभयोरपि। अनुकार्येऽनुकर्तर्यपि चानुसन्धानबलात् इति। चिरन्तनानामयमेव पक्षः।

अभिनव भारतीचा हा उतारा गायकवाड ग्रंथमालेतील आहे. प्रथम संपादनाच्या वेळी 'एम्. रामकृष्ण कवि' आणि द्वितीय संपादनाच्या वेळी 'के.

एस्. रामशास्त्री शिरोमणि ह्यांनी शिवाय डॉ. सुशीर कुमाल डे, हिंदीतील नाटचशास्त्राचे अनुवादक रघुवंश इत्यादि विद्वानांनी हा उतारा असाच गृहीत धरलेला आहे. आमच्या पाहण्यात याला एकमेव अपवाद नोली ह्यांचा आहे. हा उतारा ह्याच स्वरूपात स्वीकारण्याचे कारण असे दिसते की हेमचन्द्रानेही ह्याच स्वरूपात स्वीकारलेला आहे. फक्त हा उतारा घेताना आम्ही अनुवाद समजण्यासाठी सोय म्हणून परिच्छेद व अनुक्रम दिलेले आहेत. ह्या उताऱ्याचा अर्थ खालीलप्रमाणे आहे :

१) भट्टलोल्लट प्रभृतींनी अशाप्रकारे व्याख्या केली आहे. विभावादिकांशी स्थायीचा संयोग झाल्यामुळे रसनिष्पत्ति होते. त्यांपैकी विभाव चित्तवृत्तिस्वरूप असणाऱ्या स्थायी भावाच्या उत्पत्तीचे कारण आहे.

२) या ठिकाणी अनुभाव रसजन्य म्हणून विवक्षित नाहीत. (म्हणून) त्यांची (त्या अनुभावांची) गणना रसकारण या नात्याने करता येत नाही. तर (रसकारण म्हणून) भावांचीच (गणना) करता येते. ते जे अनुभाव आणि व्यभिचारी भाव चित्तवृत्तिरूप असल्यामुळे जरी स्थायींचे सहभावी नाहीत तरी वासनात्म म्हणून ते येथे विवक्षित आहेत.

३) दृष्टान्तात सुद्धा व्यञ्जनादि पदार्थांमध्ये काही पदार्थ स्थायी प्रमाणे वासनात्मक असतात. तर काही पदार्थ व्यभिचारी प्रमाणे उद्‌भूत – प्रकट असतात.

४) त्यामुळे विभावादींनी उपचित झालेला स्थायी म्हणजे रस. अनुपचित असला म्हणजे स्थायी. तो रस दोन्ही ठिकाणी आहे. अनुकार्याच्या ठिकाणी व अनुसन्धान–बलाने अनुकर्त्याच्या ठिकाणी. प्राचीनांचा हाच पक्ष आहे.

मूळ उताऱ्याचे हे मराठी रूपान्तर आहे. ज्या क्रमाने हे विवेचन आले आहे तो क्रम स्वीकारला तर लोल्लटाची भूमिका समजून घेण्यास साह्य होण्याऐवजी अडथळा होतानाच दिसतो. हा अडथळा कोठे व कसा होतो ह्याचा विचार आपण दुसऱ्या परिच्छेदापासून करू; कारण तेथील अडचण प्रथमतः वाक्यरचनेचीच आहे.

ह्या परिच्छेदात अगदी आरंभीच हे सांगितलेले आहे की येथे विवक्षित असणारे अनुभाव रसजन्य नाहीत. हा उल्लेख मुद्दाम करण्यास कारण काय असावे ? लोल्लटाचे विवेचन हे रससूत्रावरील विवेचन आहे. रससूत्रात उल्लेखिलेले विभाव, अनुभाव, व्यभिचारिभाव ह्यांपैकी काहीच रसजन्य नाही. कारण हे सूत्रच मुळी रसाची जनक कारणे सांगणारे आहे. लोल्लटासमोर असा एखादा पक्ष होता काय ? जो ह्या सर्वांना म्हणजे रससूत्रातील विभावादींना रसजन्य मानीत होता. असा एखादा पक्ष समोर असणे अशक्य नाही. ज्याप्रमाणे बीजातून वृक्ष पाने फुले निर्माण होतात त्याप्रमाणे सारे भावच रसातून निर्माण होतात. रस सर्वांचे मूल असतो. त्या आधारे भावाची व्यवस्था होते. अशी भूमिका घेणारा एक पक्ष नाटचशास्त्रातच उल्लेखिला गेला आहे. [पहा ६।३८] ह्या भूमिकेप्रमाणे रसातून अनुभाव – रसजन्य अनुभाव हा पक्ष संभवतो. ह्या खेरीज रस आणि भाव परस्परांची सिद्धि करतात असाहि पक्ष नाटचशास्त्रात आलेला आहे. (पहा. ६।३६, ३७) ह्या भूमिकेप्रमाणे रसातून भाव आणि पुनः भावांमधून रस असा पक्ष उत्पन्न होतो. सहजच रसातून भाव म्हटले की रसजन्य अनुभाव आलेच. लोल्लट ज्या वेळी 'हे अनुभाव रसजन्य नाहीत' म्हणून सांगतो त्या वेळी त्याला वरीलपैकी एखाद्या पक्षाचे निराकरण करावयाचे आहे काय ? असल्यास तसा उल्लेख नाही. आणि जर वरील पैकी एखाद्या पक्षाचे निराकरण करावयाचे असेल तरी शब्दरचना सदोष आहे. रससूत्रातील केवळ अनुभाव रसजन्य नाहीत हे म्हणणे पुरेसे नाही. कारण त्यामुळे विभाव व भाव हे मात्र रसजन्य आहेत असे ध्वनित होते. विभाव अनुभाव व्यभिचारी ह्यांचा संयोग रसाचे कारण असल्यामुळे ह्यांपैकी काहीच रसजन्य नाही असे लोल्लटाने म्हणायला हवे होते.

एक स्पष्टीकरण असे आहे की रसजन्य अनुभाव म्हणजे सिद्धि. येथे जे अनुभाव उल्लेखिलेले आहेत





ते सिद्धि नाहीत; असे लोल्लटाला म्हणावयाचे आहे. पण हे स्पष्टीकरण पटणारे नाही. कारण प्रेक्षकांच्या ठिकाणी सिद्धीचा जो उदय दिसतो त्याला अनुभाव असे कुणीच म्हटलेले नाही. सिद्धीचा प्रश्न रस-निष्पत्तीनंतरचा आहे. व त्यांचा आश्रय प्रेक्षक आहे. रससूत्रातील अनुभाव हे सिद्धि नव्हत, असे मुद्दाम सांगण्याचे प्रयोजन काय? हा प्रश्न ह्या स्पष्टीकरणा-मुळे अनुत्तरितच राहतो.

"अनुभाव रसजन्य नाहीत" हा पहिला तुकडा आणि "त्यांची रसकारण म्हणून गणना करता येत नाही" हा दुसरा तुकडा. यांचा संबन्ध कसा जोडावा. मध्ये 'म्हणून' अथवा 'कारण' असे कोणतेही पद अध्याहृत घेतले तरी त्यामुळे अडचण सुटत नाही. "म्हणून" हा शब्द अध्याहृत गृहीत धरला तर "रसजन्य नाहीत, म्हणून रसकारण नाहीत" अशी रचना स्वीकारावी लागते. जणु जे जे रसजन्य आहे ते सारे रसकारणही आहे. ह्याहून निराळा प्रकार 'कारण' हा शब्द अध्याहृत गृहीत धरण्याचा आहे. त्यामुळे "रसजन्य नाहीत. कारण रसकारण नाहीत." अशी रचना स्वीकारावी लागते. जणु जे जे रसकारण आहे, ते ते रसजन्यही असलेच पाहिजे. पहिली रचना जे कार्य नाही ते कारण नाही या आपत्तीकडे नेते. दुसरी रचना जे कारण नाही ते कार्य नाही, या आपत्तीकडे नेते. अनुभवाचा प्रश्न क्षणभर बाजूला ठेवू. विभाव तर रसकारण आहेत. ते रसकारण म्हणून रसजन्य ठरतात काय? सिद्धी तर रसजन्य आहे. त्या रसजन्य म्हणून रसकारण ठरतात काय?

येथे कोणता तरी एक पक्ष घेतला पाहिजे. विभाव अनुभाव व्यभिचारी हे रसजन्यही आहेत; रसकारणही आहेत; असा पहिला पक्ष संभवतो. ह्या पक्षाशी मिळते जुळते विवेचन भोजाचे आहे. पण हा पक्ष लोल्लटाच्या विवेचनात अप्रस्तुत अस-णारा आहे. कारण तो विभाव अनुभाव व्यभिचारी-भाव ह्यापैकी काहीच रसजन्य मानीत नाही. दुसरा पक्ष विभाव अनुभाव व्यभिचारीभाव रसजन्यही नाही व रसकारणही नाही; हा संभवतो. हा पक्ष स्वयं बाधित आहे. कारण तो रससूत्र अप्रस्तुत करणारा आहे. तिसरा पक्ष सारेच रसजन्य मानण्याचा आहे. हाही बाधित आहे. कारण तो रससूत्र विसंगत ठरवितो. चौथा पक्ष विभाव अनु-भाव व्यभिचारी रसकारण आहेत म्हणून रसजन्य नाहीत; हे प्रतिपादन करणारा आहे. यामुळे अनु-भाव रसजन्य नाहीत याची संगति लागते. पण अनुभाव रसकारण नाहीत ह्याची संगति कशी लागणार?

या पुढचे वाक्य घोटाळ्याचा कळस करते. हे पुढचे वाक्य फक्त भावच रसकारण आहेत, असे प्रतिपादन करणारे आहे. जर फक्त भावच रसकारण म्हणून गणना करण्यास योग्य असले तर मग विभावांचे काय? ते तर आरंभालाच स्थायीच्या उत्पत्तीचे कारण म्हटलेले आहेत. जर विभाव हे स्थायीचे कारण आणि स्थायी हे रसाचे कारण म्हटले तर मग स्थायी आणि रस ह्याच्यात जन्यजनकभाव येतो हे लोल्लटाला मान्य असू शकत नाही. आणि ह्यापुढे तर अनुभाव हेही चित्तवृत्तीतच असे म्हणून घोटाळ्याचा कळस केलेला आहे. संस्कृत काव्यशास्त्राच्या परंपरेत सात्विक भाव हे अनुभावच होत असे समजणारे काही विवेचक आहेत, पण अनुभाव ह्या चित्तवृत्ति आहेत असे मात्र फक्त इथेच नोंदविलेले आहे.

हे उघडच आहे की ह्या ठिकाणी वाक्ये तोड-ण्याचा घोटाळा झालेला आहे. पण तो तपशीलाने वाचणे भाग होते. 'सुशील कुमार डे' यानी प्रथम आशुतोष मुकर्जी यांच्या गौरवग्रंथात आणि नंतर लेखसंग्रहात वाक्ये याच प्रकारे तोडली आहेत. गायकवाड ग्रंथमालेत प्रथम संपादक आणि द्वितीय संपादक दोघांनीही अशीच वाक्यरचना स्वीकारलेली आहे. म्हणून हिंदी अनुवादात रघुवंशांनी केवळ वाक्यरचना स्वीकारलेली नाही तर त्याला अनु-सरून अर्थही लावलेला आहे. ही सदोष वाक्यरचना वरील विद्वानांनी का स्वीकारावी? त्यांना सदो-षता जाणवत नव्हती का? सदोषता सर्वांनाच जाणवत होती. केवळ हस्तलिखितांचा प्रश्न असता तर अभिनवभारतीचे हस्तलिखित सदोष आहे हे सर्वमान्य असल्यामुळे ही रचना सुधारूनही घेतली गेली असती. अनेक ठिकाणी विद्वानांनी अभिनव-भारती परिष्कृत केली आहे; पण येथील अडचण





निराळी होती. हेमचंद्राच्या काव्यानुशासनात हा उतारा असाच तोडलेला सापडत होता. हेमचंद्रही हस्तलिखित प्रतीवरूनच छापला जातो व काव्यानुशासनाची प्रतही सदोषहस्तलिखिताची असू शकते; ह्याकडे कुणाचे फारसे लक्ष गेलेले दिसत नाही.

इटालियन संशोधक Raniero Gnoli ने वाक्यरचना वेगळ्या प्रकारे कल्पिली आहे. त्यांनी "अनुभवाश्च न रसजन्याः येथपासून भावानामेव (ते) येऽनुभावाः" येथ पावतो एक केलेले आहे. श्री. ग. त्र्यं. देशपांडे ह्यांनी हीच वाक्यरचना गृहीत धरून अर्थ केलेला आहे. बदललेल्या वाक्यरचनेमुळे अर्थ असा होतो. [अत्र विवक्षितः] या रससूत्रात विवक्षित असणारे अनुभाव हे रसजन्य अनुभाव नाहीत. (म्हणजे ते सिद्धि नाहीत) कारण [तेषां] त्यां (अनुभावां) ची (रसजन्य म्हणून) गणना करता येणार नाही. तर (येथे विवक्षित असणारे) ते अनुभाव भावांचेच आहेत.

ही वाक्यरचना स्वीकारल्यामुळे 'ते अनुभाव' इतका भाग अलीकडे येतो. त्यामुळे अनुभाव हेही चित्तवृत्ति आहेत असे मानण्याची आपत्ति टळते. पण अनुभाव रसकारण आहेत की नाहीत हा प्रश्न तसाच शिल्लक राहतो. मम्मटाने दिलेले स्पष्टीकरण डोळ्यासमोर ठेवून आम्ही असा अर्थ करतो. स्थायीभाव पुष्ट होतो. हा उपचित स्थायी म्हणजेच रस. पैकी स्थायीच्या उत्पत्तीचे कारण विभाव आहेत. अनुभाव नव्हेत. व उपचितीचे कारण व्यभिचारी आहेत. अनुभाव उत्पत्ति व उपचिति ह्यापैकी कशाचेच कारण नाहीत. म्हणून अनुभावांची रसकारण या नात्याने गणना करता येत नाही. हे अनुभाव जर जनक नाहीत तर मग ते 'जन्य' आहेत का ? होय. अनुभाव हे जन्य आहेत. मात्र ते रसजन्य नाहीत. भावजन्य आहेत म्हणून ते भावांचेच अनुभाव आहेत. येथे प्रश्न असा निर्माण होतो की रसजन्य अनुभाव म्हणजे काय ? ह्या दृष्टीने नाट्यशास्त्रात एक दोन ठिकाणी रसाचे अनुभाव व भावाचे अनुभाव असा फरक केला आहे, तो डोळ्यासमोर ठेवला पाहिजे. उदा. रसदृष्टि आणि स्थायी दृष्टि, रसांचे स्वर आणि स्थायींचे स्वर इ. रसजन्य अनुभाव म्हणजे सिद्धि नव्हे तर "स्वर" "दृष्टि" आदि ठिकाणी सांगितलेले अनुभाव. लोल्लटाचे मत असे दिसते की उत्पन्न झालेला भाव अनुभावांच्या मुळे प्रतीत होतो. प्रतीतीपर्यन्त भाव नेणे हे अनुभावांचे काम. प्रथम स्थायी उत्पन्न होतो. नंतर व्यभिचारी उत्पन्न होतात. ह्या सर्व भावांना प्रतीतिपदापर्यन्त आणणे (नेणे) हे अनुभावांचे कार्य. म्हणून अनुभाव हे भावजन्य होत. रसजन्य नाहीत.

लोल्लटाने "भावदृष्टि" "रसदृष्टीचे" स्पष्टीकरण कसे केले असेल. उपचार, अर्थवाद अशा पर्यायांनी की अजून कोणत्या प्रकारे ह्याबाबत अनुमान करण्यास आज कांहीच जागा नाही.

येथून पुढे निघावयाचे तर ह्याच परिच्छेदात असे म्हटलेले आहे की व्यभिचारी भाव हे स्थायी भावांचे सहभावी नाहीत. हे दोन प्रकारचे भाव सहभावी नसण्याचे कारण काय ? तर स्थायी हे वासनात्मक आहेत आणि व्यभिचारी हे उद्भूत आहेत. हा मुद्दा स्पष्ट करण्यासाठी तिसऱ्या परिच्छेदात व्यंजनाचा दृष्टान्त आलेला आहे.

Gnoli यांच्या मते ह्याठिकाणी दृष्टान्त म्हणताना मूळ नाट्यशास्त्रांतील दृष्टान्त अभिप्रेत आहे. रससूत्रानंतर लगेच नाट्यशास्त्रात व्यंजनाचा दृष्टान्त आलेला आहे तो असा. ज्याप्रमाणे नाना व्यंजन औषधी आणि द्रव्य यांच्या संयोगाने षड्विधषाडवादि रस निर्माण होतात. त्याप्रमाणे नाना भावांच्या योगाने उपगत असा स्थायी रसत्वाप्रत जातो. आता हा दृष्टान्त लोल्लटासमोर होता असेही जरी म्हटले तरी त्यामुळे वासनात्मक आणि उद्भूत ह्यांचा उलगडा होऊं शकत नाही. स्थायी भाव काय अथवा व्यभिचारी भाव काय दोन्ही भावच आहेत. एका रसाचा स्थायी भाव इतर रसांच्या वेळी व्यभिचारी होऊ शकतो, असे लोल्लटाचेच मत इतरत्र आलेले आहे. प्रसंगपरत्वे कोणताहि भाव स्थायी होऊ शकतो. पण 'पार्षदप्रसिद्धि' मुळे– परंपरा, प्रसिद्धि, परिषद् मान्यता ह्यामुळे– ह्याच आठांना स्थायी म्हटलेले आहे. असेही मत लोल्लटाच्या नावे डॉ. व्ही. राघवन् सारख्या ज्ञात्यांनी नोंदविलेले आहे.





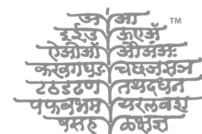
ह्याठिकाणी आमचा थोडा मतभेद आहे. स्थायी आणि व्यभिचारी हे भावच आहेत, ही भूमिका नाट्यशास्त्रातच आहे. नाट्यशास्त्रात स्थायी आणि व्यभिचारींचा फरक कसा नोंदविला आहे ? रसाध्यायात रस आप्तोपचारसिद्ध मानलेले आहेत. यातील आप्त हे परिषदेचे सदस्य म्हणजे रसिक प्रेक्षक, सामाजिक म्हटले तर तोच अर्थ "पार्षद-प्रसिद्धीचा" होतो. भावाध्यायांत स्थायी हे बह्वाश्रय असतात असे म्हटले आहे. स्थायी बह्वाश्रय कां ? तर तेच रस होतात म्हणून. हे सारे विवेचन स्थायींची संख्या मर्यादित करणारे आहे. पार्षदप्रसिद्धीचा मुद्दा कोणतेही भाव प्रसंगपरत्वे स्थायी होऊ शकतात असे सांगून (रससंख्या ३३ + ८ =) ४१ रस प्रतिपादन करणारा मुद्दा नव्हे तर रससंख्या ८ किंवा ९ अशी मर्यादा घालणारा आहे.

सारे भाव प्रसंगपरत्वे स्थायी होऊ शकतात हे लोल्लटाला अभिप्रेत असो वा नसो पण एकेठिकाणी असणारा स्थायी भाव हा इतर रसांत व्यभिचारी होऊं शकतो हे त्याला अभिप्रेत असणे भाग आहे. कारण नाट्यशास्त्रांतच भय, जुगुप्सा, ह्यांचा व्यभिचारी म्हणून उल्लेख आलेला आहे. काही असले तरी स्थायी व व्यभिचारी दोन्ही भावच आहेत. एक तर सारेच भाव वासनात्मक असणार किंवा सारेच भाव उद्भूत असणार. अशा अवस्थेत वासनात्मक आणि उद्भूत ह्यांचा अर्थ काय करावा ? पुढिलांनी वासनात्मकाचा पूर्वजन्मसंस्काराने जन्मजात असा जो अर्थ केला आहे तो अभिव्यक्तिवादाच्या सन्दर्भात असल्यामुळे लोल्लटाला अभिप्रेत असेलच असे म्हणता येत नाही.

व्यंजनात काही वासनात्मक चवी असतात म्हणजे तरी काय ? तिखट मीठ हिंग जिरे ह्यांच्या चवी वासनात्मक आणि एकूण व्यंजनाची चव उद्भूत म्हणावी काय ? तसे म्हणताना एक उद्भूत चव निर्माण करण्यासाठी अनेक वासनात्मक चवी लागतील. असे गृहीत धरणेही अनवस्था प्रसंगाकडे नेईल. कारण त्याचा अर्थ अनेक स्थायी मिळून एक व्यभिचारी निर्माण करतात असा होतो. व स्थायींचा समूह हे जनक—कारण आणि व्यभिचारी हे कार्य (जन्य) समजावे लागते. ही भूमिका संदर्भविरोधी व असंबद्ध आहे. जर तिखट मीठ इत्यादीच्या चवी उद्भूत आणि एकूण व्यंजनाची चव वासनात्मक मानली तर मग स्थायी विभावांनी उत्पन्न होतो हे बाधित होऊन, स्थायीचे जनक कारण, व्यभिचारी भाव म्हणावे लागते. मग ह्या स्थायीला उपचित करण्यास विभावच शिल्लक रहात नाहीत. उत्पन्न झालेला स्थायी हाच रस मानावा लागेल.

हा सगळा दृष्टान्त बाजूला सारला तर ? मम्मटाने ह्या दृष्टान्ताचा उल्लेख केलेला नाही. म्हणून तो मूळ लोल्लटात नव्हता. पण अभिनवगुप्तांनी मुद्दा स्पष्ट करण्यासाठी वापरला म्हटले तर ? तरी अडचणीचा निरास होत नाही. कारण हा दृष्टान्त हेमचन्द्राला ज्ञात आहे; आणि नाट्यशास्त्रातच एक दृष्टान्त असल्यामुळे, लोल्लटाला त्या दृष्टान्ताचे स्पष्टीकरण द्यावेच लागणार, ही अडचण शिल्लकच राहते. तरीही क्षणभर दृष्टान्त नजरेआड केला तर ? तरी वासनात्मकाची अडचण उरतेच. स्थायी भाव वासनात्मक जरी असले तरी ते वासनात्मक असल्यामुळेच विभावांच्या योगाने उत्पन्न झाले की उद्भूत होणार. विभावांच्या योगाने स्थायी वासनात्मक अवस्थेत निर्माण होतो म्हटले तरी हा वासनात्मक स्थायी भाव व्यभिचारींनी पुष्ट झाला की उद्भूत होणार. स्थायी भाव विभावांनी वासनात्मक अवस्थेत निर्माण होतो. तो पुष्ट झाला तरी वासनात्मक अवस्थेत पुष्ट होतो असे म्हटले तर अनुभावांनी प्रतीत काय होणार ? आणि शेवटची अडचण ही की जर स्थायी आणि व्यभिचारी सहभावी नसतील तर त्यांचा संयोग कसा होणार ? दृष्टान्ताच्या आधारे काय किंवा दृष्टान्तावाचून काय ? वासनात्मक आणि उद्भूत ह्यांची संगति मात्र लागत नाही.

कदाचित् ही अडचण चित्तवृत्ति या शब्दप्रयोगामुळे निर्माण झालेली असावी. तत्त्वज्ञानपरंपरेचा विचार केला तर एका वेळी एक चित्तवृत्ति संभवते. व्यभिचारी भाव हे जर चित्तवृत्ति असले तर मग





स्थायी व व्यभिचारी हे सहभावी असू शकणार नाहीत. म्हणून स्थायी व व्यभिचारी सहभावी नाहीत ही भूमिका एकीकडे व स्थायी हे वासनात्मक आणि व्यभिचारी हे उद्‌भूत ही भूमिका दुसरीकडे अशी मांडणी केली गेली असेल का ? पण या मांडणीमुळे अडचणीचा परिहार होत नाही. कारण व्यभिचारी भाव अनेक आहेत आणि त्या सर्वांचा संयोग स्थायी भावाशी झाला पाहिजे. ह्या ठिकाणी "कदाचित्" या शब्दांकडे पुनः लक्ष वेधले पाहिजे. कारण एका वेळी एकच चित्तवृत्ति असली पाहिजे हा आग्रह सर्वांनी धरलेला दिसत नाही. एका वेळी अनेक चित्तवृत्ति एका मनात असण्यात इतराना गैर वाटलेले दिसत नाही एका सरोवरात एका वेळी अनेक तरंग असणे हे जितके स्वाभाविक तितकेच अनेक चित्तवृत्तींचे कल्लोळही अनेकांना स्वाभाविक वाटू शकतात.

मम्मटाने पूर्वपक्ष नोंदविलेला आहे त्यात व्यभिचारी भाव हे स्थायींचे सहकारी म्हणून उल्लेखिलेले आहेत. अर्थात्‌च वासनात्मक आणि उद्‌भूत हा मुद्दा मम्मटाने नोंदविलेला नाही. जर स्थायी भावांचे, व्यभिचारी भाव हे सहकारी असतील तर त्यांचा संयोग होऊ शकतो. पण मग "न सहभाविनः" हा मुद्दा गळून पडतो. व त्याबरोबरच वासनात्मक आणि उद्‌भूत अशी विभागणी करण्याची गरजही संपते. नाटचशास्त्रात अशी विभागणी उल्लेखिलेली नाही. तेथे ती गृहीत असण्याचे कारणही नाही. शंकुकाने लोल्लटावर तपशीलाने आक्षेप घेतलेले आहेत. पण त्या आक्षेपांतही "जे सहभावी नाहीत, त्यांचा संयोग कसा होईल ?" हा आक्षेप नाही. शंकुकाची भूमिका पाहिली तर त्याच्या दृष्टीने स्थायींचे वासनात्मक असणे अत्यन्त आक्षेपार्ह असायला हवे. पण तेथे तर या भूमिकेची सूचनाही नाही.

वासनात्मकतेचा व उद्‌भूततेचा मुद्दा पूर्णपणे वगळूनही आपण लोल्लटाचा विचार करू शकतो. पहिल्याच परिच्छेदानुसार स्थायीभाव ही चित्तवृत्ति असून विभावाच्या योगाने उत्पन्न केली जाते, असे प्रतिपादन आहे. विभावादिकांचा म्हणजे विभाव अनुभाव व्यभिचारी यांचा स्थायीशी संयोग होतो, असेही म्हटले आहे. ह्या भूमिकेत सुप्तपणे एका संभाव्य प्रश्नाचे उत्तरही अनुस्यूत आहे. तो संभाव्य प्रश्न असा की, रससूत्रात स्थायी भावांचा उल्लेख का असू नये ? त्याचे उत्तर असे की 'रस' शब्दानेच स्थायी भावाचा उल्लेख येथे आलेला आहे. चौथ्या परिच्छेदानुसार अनुपचित स्थायी हा भाव. हा स्थायी भावच उपचित झाल्यानंतर रस होतो. स्थायी हाच रस असल्यामुळे पुनः त्याच्या उल्लेखाची गरज नाही. ही भूमिका स्पष्टपणे उत्पत्तिवादी नाही तर पुष्टिवादी आहे. पण पुष्ट होणारा स्थायी विभावांनी उत्पन्न केला जात असल्यामुळे ह्या पुष्टिवादात उत्पत्तिवाद (अनुस्यूत आहे.) गृहीत आहे. पैकी विभाव आणि स्थायींचा संयोग हा जन्यजनकाचा-कार्यकारणाचा संयोग आहे. विभाव हे जनक-कारण, आणि स्थायी हे जन्य-कार्य. अनुभाव हे भावांचेच असल्यामुळे स्थायींचा आणि त्यांचा संबन्ध पुनः संयोगाचा आहे. हा संयोग-संबन्ध ज्ञाप्य-ज्ञापक असा आहे. ज्ञाप्य- (प्रतीत होणारा) आणि ज्ञापक (प्रतीती करून देणारा) तसेच व्यभिचारी आणि स्थायींचा संबन्ध पोष्य-पोषक असा आहे. ही सगळी भूमिका समजून घेण्यासाठी वासनात्मक आणि उद्‌भूत या भूमिकेची गरज नाही. प्रामुख्याने या भूमिकेवरच शंकुकाचे आक्षेप आहेत. मम्मटाचा पूर्व पक्ष सुद्धा आपणास येथेच आणून सोडतो.

शंकुक हा अभिनवगुप्तांच्या पूर्वीचा टीकाकार आहे. अभिनवगुप्त लोल्लटाचे स्वतंत्र खंडन करीत नाहीत. शंकुकामुळे लोल्लट बाधित झाला, असे गृहीत धरूनच हे सारे विवेचन चालते. त्यामुळे शंकुकाच्या खंडनातून पूर्वपक्षाविषयी आपण काय अनुमान करू शकतो, हा मुद्दा महत्त्वाचा ठरतो. त्या दिशेने प्रवास करावयाचा तर शंकुकाचा पहिला आक्षेप असा आहे—

विभाव, अनुभाव आणि व्यभिचारी हे लिंग आहेत. ह्या लिंगाच्या आधारे स्थायी अनुमित होतो. हा अनुमित स्थायी म्हणजे रस. एकदा





विभाव अनुभाव हे लिंग म्हणून म्हटले की विभावांच्या वाचून स्थायीची अनुमिति होऊ शकत नाही. विभाव आणि स्थायी ह्यांचा संबंध जर अशा प्रकारे कार्यकारणभावाचा असेल तर मग स्थायीचा व विभावाचा संयोग कसा होणार? कारण संयोग होण्यासाठी स्थायी भाव विभावांच्या वाचून अभिधेय व्हावयाला हवेत. जे पहिल्या आक्षेपात स्थायी विषयी म्हटलेले आहे तेच दुसरा आक्षेप म्हणून व्यभिचारी भावांच्या किंवा सर्वच भावांच्या विषयी म्हटलेले आहे

विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव ह्यांचा जर स्थायीशी संयोग व्हावयाचा असेल तर मग विभाव हे भावाचे उत्पत्तिकारण असणार नाहीत. जे उत्पत्तीचे कारण मानले तेच पुनः पुष्टीचे कारण मानणे बरोबर नाही, ही आक्षेपाची पहिली दिशा आहे. लोल्लट विभावांना स्थायीच्या उत्पत्तीचे कारण मानतो; ह्या भूमिकेवर हे आक्षेप आहेत. जर विभावाच्या वाचून स्थायी ज्ञात झाला तर मग स्थायीला स्वतःसिद्ध अभिधेयता प्राप्त होईल. जर भाव स्वतःसिद्ध अभिधेय झाले तर मग विभावाचीही गरज संपली, अनुभावांचीही गरज संपली. जे स्वतः अभिधेय आहेत त्यांना प्रतीयमान होण्यासाठी अभिनयाचीही गरज नाही; ही आक्षेपाची दुसरी दिशा आहे. हाही आक्षेप पुनः स्थायी आणि विभावादींच्या संयोगावर आहे. नाट्यशास्त्र, लोल्लट, शंकुक आणि इतर बहुतेक जण भावांना स्वतःसिद्ध अभिधेयता मानीत नाहीत. रुद्रट आणि उद्भट भावांना स्वशब्दवाच्यता मान्य करतात. पण स्वशब्दवाच्य जरी म्हटले तरी स्वतःसिद्ध अभिधेयता मात्र तेथेही नाही.

शंकुकाचे हे दोन आक्षेप विचारात घेतले तर लोल्लट विभावांना स्थायीच्या उत्पत्तीचे कारण मानत होता व शिवाय विभावादींचा स्थायीशी संयोग मानत होता. ह्या दोन भूमिकांमध्ये सुसंगति आहे की विसंगति आहे; हा प्रश्न अगदीच निराळा होय. पण शंकुकाच्या आक्षेपांनी ह्या दोन बाबी लोल्लटात होत्या हे नक्की ठरते. अभिनव भारतीतही ह्या दोन भूमिका आलेल्या आहेत. खरे म्हणजे नाट्यशास्त्राच्या ६ व ७ ह्या अध्यायांत स्थायी भाव असोत की व्यभिचारी भाव असोत ते विभावांनी निर्माण करावे - उत्पन्न करावे (अगर होतात) अशी भूमिका अनेकदा आलेली आहे. आणि शिवाय रससूत्रहि आहे. तेव्हा खरा प्रश्न लोल्लटाच्या भूमिकेत कांही विसंवाद आहे काय? हा नसून मूळ नाट्यशास्त्रातच कांही विसंवाद आहे काय? हा आहे.

लोल्लट आणि शंकुक दोघेही स्थायी भाव हाच रस असे मानणारे आहेत. नाट्यशास्त्रांत "स्थायी रसनाम लभते" असे जे उल्लेख आलेले आहेत त्यांच्याशी सुसंगत असणारी ही भूमिका आहे. पण लोल्लटाचा पक्ष रस "पुष्ट स्थायी" असा आहे. शंकुकाचा रस "अनुमित स्थायी आहे. म्हणून स्थायी हाच रस ह्या भूमिकेवर शंकुकाचा आक्षेप निराळ्या प्रकारचा आहे. शंकुक हा नैय्यायिक असल्यामुळे त्याने रस अनुमित मानला आहे इतकाच येथे अभिप्राय नाही. अग्नीची अनुमिति करण्यास ज्या प्रमाणे धुराचा आधार लिंग (चिह्न) म्हणून असतो, (धूर ज्याप्रमाणे अग्नीची खूण असतो) त्याप्रमाणे विभाव अनुभाव हे लिंग आहेत; असे शंकुकाचे म्हणणे आहे. मात्र अनुमानजन्य ज्ञान हे फक्त बोधक होईल. तसे येथे होत नाही. चित्रतुरगाचा दृष्टान्त देऊन शंकुकाने येथील अनुमानही निराळ्या प्रकारचे आहे, हे स्पष्ट केलेले आहे. आपली ही भूमिका मांडतानाच त्याने एका प्रश्नाचे मार्मिक उत्तर दिलेले आहे.

प्रश्न सर्वांच्याच समोर होता. तो प्रश्न असा की रससूत्रात स्थायीचा उल्लेख का नाही? लोल्लटाचे संभाव्य उत्तर ह्या पूर्वी सुचविलेले आहे. शंकुकाचे ह्या प्रश्नाला उत्तर हे आहे की रससूत्रात लिंग आहेत. ह्या लिंगांच्या संयोगामुळे स्थायी अनुमित होतो. स्थायीचे स्वरूप लिंगाच्या आधारे अनुमित होणारे आहे म्हणून रससूत्रात अनुमानाला आधार असलेली सामुग्री आलेली आहे. तेथे स्थायीचा उल्लेख असण्याचे कारण नाही. (१) स्थायी हाच रस (२) रससूत्रात स्थायीचा उल्लेख नसणे. ह्या दोन्ही बाबी





शंकुकाने अशा रीतीने सुसंगत केलेल्या आहेत. जेथपर्यन्त 'रससूत्रात स्थायीचा उल्लेख का नाही ? ' या प्रश्नाचे उत्तर देण्याची वेळ आहे, त्या मर्यादेत शंकुकाचे उत्तर सर्वात मार्मिक आहे असे म्हणणे भाग आहे. भट्टनायकाने या प्रश्नाचे उत्तर दिले असल्यास ज्ञात नाही. अभिनवगुप्त जे उत्तर देतात ते उत्तरच नव्हे. त्यांनी रससूत्र हे रसना-व्यापारनिष्पत्तीचे सूत्र करून टाकले आहे. एक तर ह्या पद्धतीमुळे सहाव्या अध्यायाची संगति लागत नाही. दुसरे म्हणजे आस्वाद (रसनाव्यापार) जरी म्हटला तरी त्यात विभाव अनुभाव व्यभिचारींना स्थान असावे आणि स्थायी मात्र आस्वादाचा भाग नसावा असे काय म्हणून ? अभिनवगुप्ताच्या भूमिकेप्रमाणे भावच अलौकिक असल्यामुळे स्थायीही अलौकिक असणार. तो प्रेक्षकांच्या लौकिक मनात नाही. मग तो रससूत्रात का नसावा; लोल्लटाचे संभाव्य उत्तर फारसे समाधानकारक नाही. कारण रससूत्रात स्थायीचा उल्लेख असता तर सूत्र अधिक स्पष्ट झाले असते इतकेच काय ते. शंकुकाचे स्पष्टीकरण रससूत्रात स्थायीचा उल्लेख नसणेच स्वाभाविक करून टाकते. शंकुकाच्या पद्धतीप्रमाणे सर्व नाट्यशास्त्राची संगति लागत नाही हे खरेच आहे पण अशी सर्व ग्रंथ लावण्याची जबाबदारीही नैय्यायिक घेत नसत. नैय्यायिक सोयिस्कर वाक्ये घेतात. त्यांचा अर्थ लावतात. त्यातून अनुमाने काढतात व ग्रंथसंगति मात्र सोडून देतात. हाच त्यांच्यावर आक्षेप आहे. शंकुकाचे स्पष्टीकरण हे न्यायाच्या परंपरेला साजेसे स्पष्टीकरण आहे. जितके बिनतोड तितकेच संदर्भाशी विसंगत.

शंकुक हा नैय्यायिक असून सुद्धा त्याने आपल्या विवेचनात काही फटी राहू दिल्या आहेत. त्यांच्या तर्कपाण्डित्याने ह्या फटी राहू द्याव्या, हेच आश्चर्य आहे. भावांना स्वतःची अभिधेयता नसते, हे त्याचेच मत आहे. पण ह्यामुळे विभाव अनुभावच लिंग ठरतात व स्थायीच्या बरोबर व्यभिचारी भावसुद्धा अनुमित मानावे लागतात. आता जर व्यभिचारीही अनुमित मानले तर अनुमित स्थायी म्हणजे रस ही भूमिका घेताना व्यभिचारी अप्रस्तुत तरी ठरवावे लागतात किंवा स्थायी व्यभिचारींचा संबंध काय ? हे तरी सांगावे लागते. जर व्यभिचारीही अनुमित मानले तर रससूत्रात व्यभिचारींचा उल्लेख का असावा ? स्थायीच्या अनुल्लेखाचे कारण बिनतोड देताना शंकुकाची भूमिका व्यभिचारींचा उल्लेख अप्रस्तुत करून टाकते. आणि जर व्यभिचारी भाव हेही लिंग मानले तर भाव स्वतःसिद्ध अभिधेय होतात.

हे विवेचन लक्षात ठेवूनच शंकुकाचा तिसरा आक्षेप विचारात घेतला पाहिजे. हा आक्षेप लक्षणान्तरवैय्यर्थ्याचा आहे. या आक्षेपाचा अर्थ काय ? ही एक मतभेदाची जागा आहे. बहुतेकांनी ह्या आक्षेपाचा अर्थ लावताना असे म्हटले आहे की, ६ व्या अध्यायात रसाची लक्षणे आणि ७ व्या अध्यायात भावांची लक्षणे अशी दोनदा लक्षणे आलेली आहेत. जर स्थायी भाव पुष्ट झाल्यानंतर तोच रस होणार असेल तर मग दोन अध्यायात दोनदा लक्षणे सांगणे व्यर्थ होईल. ग. त्र्यं. देशपांडे ह्यांच्यासारखे लेखक ह्याही पुढे जातात. ते अध्यायाच्या क्रमालाही महत्त्व देतात. सहाव्या अध्यायात आधी रसविवेचन आहे. संग्रहकारिकेत रसांचा आधी उल्लेख आहे; भावविवेचन नंतर आलेले आहे. हा क्रम समोर ठेवून असा आक्षेप घेतला जातो की भरताचे विवेचन रसातून भावाकडे जात आहे. लोल्लटाचे विवेचन भावांकडून रसाकडे जात आहे.

शंकुकाने घेतलेल्या आक्षेपाचे हे स्पष्टीकरण करताना समोर हेमचन्द्र आहे. तिथे या स्पष्टीकरणाला आधार आहे, हे जरी समजून घेतले तरी ह्या स्पष्टीकरणाशी सहमत होणे कठिण आहे. ह्याचे पहिले कारण असे की भरतानी सहाव्या अध्यायात (१) रसातन भाव (२) भावांतून रस (३) रस भाव ह्यांची परस्परसिद्धि, असे तीन पक्ष नोंदविलेले आहेत. व हे नोंदविताना प्रास्ताविक गद्यात स्पष्टपणे भावातून रस ही भूमिका स्वसंमत म्हणून स्वीकारलेली आहे. व इतर भूमिकांचे निराकरण केलेले आहे. दुसरे कारण असे की सहाव्या अध्यायात प्रथम रसविवेचन आलेले आहे,





हे जरी खरे आहे तरी ह्याही अध्यायात भावातून रस हीच भूमिका आहे. व्यंजनदृष्टान्तसुद्धा याच भूमिकेतून आलेला आहे. तिसरी बाब म्हणज शंकुक हा आक्षेप घेऊ शकत नाही. शंकुक हा नैय्यायिक आहे. नैय्यायिक हे आरंभवादी आहेत. म्हणून अनुमित स्थायी हा स्थायीहून भिन्न होतो ही दार्शनिक भूमिका जरी मान्य केली तरी शंकुकाला हा आक्षेप घेता येत नाही. कारण त्याचीही भूमिका भावातून रस हीच आहे. त्याच्या विवेचनात अनुमित नसणारा पूर्वसिद्ध रति प्रथम येतो आणि नंतर तो लिंगामुळे अनुमित स्वरूपात ज्ञात होतो. म्हणजे ही भूमिका पुनः भावातून रस हेच सांगणारी आहे. चौथे शेवटचे कारण असे की ६ व ७ व्या अध्यायात आलेल्या विवेचनाची संगति शंकुक तरी कसा लावणार ? ६ व्या अध्यायात करुण रस सांगताना ज्याप्रमाणे उत्पत्तीसाठी विभाव आहेत; त्यांना लिंग म्हणून स्थायीला अनुमित म्हणावयाचे; त्याच प्रमाणे पुनः ७ व्या अध्यायात शोक हा स्थायी सांगताना विभाव आहेत. त्यांना काय म्हणावयाचे ? म्हणून आम्ही शंकुकाच्या बहुमान्य स्पष्टीकरणाशी सहमत होऊ शकत नाही.

आम्ही लक्षण या शब्दाचा अर्थ व्याख्या असा करतो; व वरील आक्षेपाचा अर्थ असा करतो की भरतमुनींनी रसाची व्याख्या आणि भावांची व्याख्या अशा दोन व्याख्या दिलेल्या आहेत. जर पुष्ट स्थायी हाच रस होणार असेल तर मग भावांच्या व्याख्येपेक्षा निराळी अशी रसांची व्याख्या करणे व्यर्थ होऊन जाईल. खरे म्हणजे हा आक्षेप पुष्टिवादाविरुद्ध नसून मुनिवचन संमत असण्यावर आहे. सर्व ग्रन्थ सुसंगतपणे लावण्याची जबाबदारी न घेणाऱ्या परंपरेतून हा आक्षेप यावा हीच गंमत आहे. अनुमितिवादाला तरी मुनिवचन-संमतता कोठे आहे ? पण ह्या आक्षेपात पुनः पुष्टिवाद गृहीत आहे. म्हणजे तो लोल्लटात असणे भाग आहे.

ह्यानंतर 'हास्याचे सहा प्रकार होणार नाहीत.' 'कामाच्या दहा अवस्थांच्या अनुरोधाने असंख्य रस होतील,' असे दोन आक्षेप आहेत. नाटचशास्त्रात हास्याचे स्मित, हसित, विहसित, उपहसित, अप-हसित, अतिहसित असे सहा प्रकार मानलेले आहेत. हे हास्याचे प्रकार क्रमाने पुष्ट होत जाणारे आहेत. जर पुष्ट स्थायी म्हणजे रस असे मानले तर पुष्ट म्हणजे 'किती पुष्ट' ? हा प्रश्न निर्माण होतो. जास्तीतजास्त पुष्ट भाव म्हणजे = भावांची टोकाची दशा असणारी भावांची अवस्था; = म्हणजे रस असे मानले तर फक्त अतिहसित या रूपातच हास्यरस संभवू शकेल. मग हास्याचे सहा प्रकार होणार नाहीत. आणि जर भावांची प्रत्येक अवस्था रसत्वाप्रत जाते, असे मानले तर मग कामाच्या अभिलाष, अर्थचिन्ता, अनुस्मृति, गुण-कीर्तन, उद्वेग, विलाप, उन्माद, व्याधि, जडता मरण अशा दहा अवस्था मानलेल्या आहेत. ह्यातील प्रत्येक अवस्थेत पुनः मन्द, मन्दतर, मन्दतम, तीव्र, तीव्रतर तीव्रतम असे अनेक भेद पडून अनेक रस निर्माण होतील. आणि नाटचशास्त्रात तर विप्रलंभ आणि संभोग असे श्रृंगाराचे दोनच प्रकार सांगितलेले आहेत. हे आक्षेप काही प्रमाणात शंकु-काच्या भूमिकेत बसू शकणारे आहेत. अनुमित स्थायी म्हणजे रस ह्या भूमिकेप्रमाणे जितके स्थायी तितके रस होतील. पण नाटचशास्त्रात मात्र हास या स्थायीचे प्रकार सहा असले तरी हास्य रसाचे मात्र सहा प्रकार नाहीत. हास्य रसाचे प्रकार नाटचशास्त्रमते वाक् अंग नेपथ्यज असे तीन प्रकार आहेत. ह्या प्रकारांचा स्थायीच्या प्रकाराशी संबन्ध नाही. आणि कामाच्या दहा अवस्था मानल्या तरी त्यानुसार रतीचे प्रकार पाडलेले नाहीत. उलट रति एकच असून तिचे रस मात्र दोन आहेत. शंकुकाने लोल्लटाच्या भूमिकेला मुनिवचनसंमतता नाही हे दाखवण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. त्याच्या स्वतःच्या भूमिकेला मात्र मुनिवचनसंमतता आहे, असे दाखविलेले नाही. ते कसेहि असो, हे आक्षेप घेतांना पुष्टिवाद गृहीतच आहे.

शंकुकाचे आक्षेप एका दृष्टीने मात्र महत्त्वाचे आहेत. अभिनव भारतीत फक्त "उपचित" हा शब्द आलेला आहे. त्याचे स्पष्टीकरण नाही. उप-चय ह्याचा अर्थ गोळा करणे, पुढे देणे, पुष्ट करणे, शिजवून पक्व करणे असा संदर्भानुसार





वेगवेगळा होतो. ह्यापैकी उपचय शब्दाने लोल्लटाला पुष्टीच अभिप्रेत होती, असा निर्णय शंकुकाच्या आक्षेपामुळे घेता येतो.

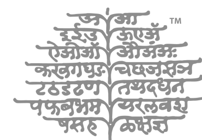
शंकुकाचा आणखी एक आक्षेप असा आहे की कालांतराने स्थायी पुष्टच होतो, असे नाही. कालांतराने तो मंदही होऊ शकेल. ह्या आक्षेपाचा अर्थ जीवनाच्या संदर्भात लावण्याऐवजी नाटकाच्या संदर्भात लावणे योग्य ठरेल. कारण सगळी चर्चा नाट्याचीच चाललेली आहे. नाटकात नायक-नायिकेची भेट झाल्यानंतर निर्माण होणारे प्रेम क्रमाने वाढतच गेले हे जसे दाखविता येईल त्याच प्रमाणे निर्माण झालेले प्रेम क्रमाने विरून गेलेलेही दाखविता येईल. रतीची पुष्टीच नाट्यात असेल असे नाही. रतीची अवनतीही असू शकेल. व्यभिचारींच्या संयोगाने स्थायी पुष्टच होतो असे नाही व्यभिचारीच्या संयोगाने स्थायीचे विसर्जनही होऊ शकेल असा हा अक्षेप आहे. आक्षेप मार्मिक आहे. पण तो शंकुकाला कसा सुचला असावा, हे मात्र स्पष्ट नाही. कारण संस्कृत नाटकात याचे उदाहरण नाही. पण गणिकांच्या प्रेमात सापडून नंतर उपरति झालेल्या एखाद्या नायकाचे किंवा क्रमाने वैराग्यशाली होणाऱ्या एखाद्या नायकाचे चित्रण नाटकात असेल; असे एखादे उदाहरण शंकुकासमोर असेल तर आज ते उपलब्ध नाही. पण नाटकात हे दाखविता येते, यात वाद नाही. प्रश्न इतकाच आहे की नाटकात क्रमाने मावळत जाणारे भाव ह्याना स्थायी म्हणता येईल काय ? जे क्रमाने मंद होत जातात किंवा जे केव्हा तरी अचानक नष्ट होतात, तेथे काय समजावे ? याविषयी परंपरा स्पष्ट नाही. कदाचित् परंपरा तेथे रसाभास आहे असे म्हणेल. त्याला लोल्लटही स्थायी म्हणणार नाही. तो कदाचित् भावाभास म्हणून मोकळा होईल.

शंकुकाचे हे आक्षेप भट्टलोल्लटाच्या भूमिकेविषयी फारशी नवी माहिती देत नाहीत. ह्या आक्षेपाचे महत्त्व निराळ्याच कारणामुळे आहे. मम्मट ज्या प्रमाणे "न सहभाविनः" या मुद्द्याचा उल्लेख करीत नाही, त्याप्रमाणे शंकुकही ह्या भूमिकेवर आक्षेप घेत नाही. ह्याच्याशी निगडित असणारा वासनात्मकता व उद्भूतता हा मुद्दा आहे. तोहि मम्मट उल्लेखित नाही व शंकुक त्यावर आक्षेप घेत नाही. शंकुक विभावांना हेतुरूप अनुभावांना कार्यरूप आणि व्यभिचारींना सहचारीरूप मानतो. शंकुकाचा "सहचारी" आणि मम्मटाचा "सहकारी" हे दोन्ही समानार्थक शब्द 'न सहभाविनः' ह्याच्या विरोधी आहेत; असे प्रथम दर्शनी तरी वाटते. त्यादृष्टीने 'न सहभाविनः' ह्या मुद्द्यावर आक्षेप घेणे शंकुकाला आवश्यक वाटायला हवे होते. शंकुकाच्या भूमिकेतही रस प्राधान्याने अनुकार्यगत आहे. आणि नाट्य अनुकरणरूप आहे. तेव्हा त्या भूमिकेवर आक्षेप नसणे आपण समजू शकतो. कारण या मान्य भूमिका आहेत. पण सहभावी नसण्याचा मुद्दा तसा नाही.

अशा वेळी लोल्लटाची भूमिका समजून घेताना काही अडचणी समोर येतात. जर स्थायी भाव विभावानी उत्पन्न होणारे असले तर व्यभिचारी भावही विभावांनीच उत्पन्न होणारे आहेत. मग विभाव फक्त स्थायीच्या उत्पत्तीचे कारण काय म्हणून मानावे ? जर अनुभाव भावाचेच असतील तर मग अनुभाव भावजन्य आहेत. ह्या अनुभावांना रसनिष्पत्तीचे व पुष्टीचे कारण कसे मानणार ? का पुष्टिकारक फक्त व्यभिचारीभाव आहेत, उत्पत्तिकारक फक्त विभाव आहेत. आणि अनुभाव केवळ ज्ञापक-प्रतीतिकारक आहेत असे समजावयाचे ? विभावही पुष्टिकारक समजायचे नाहीत का ?

स्वतः अभिनव गुप्त अभिनव भारतीत विभावांना रसविघ्नापसारक मानतात. म्हणजे रसनाव्यापाराचे उत्पत्तिकारक मानतात. लोचनात विभावादींनीं स्थायी उपचित होतो असे मानतात. अभिनवभारतीतही तसे मानतात. म्हणजे उत्पत्ति आणि पुष्टीला विभाव, कारक मानतात. असे मानण्यात जर विसंगति नसेल तर मग लोल्लट विभावाचे कार्य दुहेरी मानत होताअसेहि समजण्यात विसंगति नाही. मग गृहीत काय धरावे ? ह्या साऱ्या अडचणींचा परिहार परंपरागत पद्धतीने विचार करताना होणे शक्य दिसत नाही. कारण परंपरागत पद्धतीत लोल्लटाच्या भूमिकेची गुरुकिल्ली फारशा गंभीर चिंतनाचा विषय बनलेली नाही.

[अपूर्ण]





डॉ. उषा वि. करंबेळकर

पुरूरवा-उर्वशी (ऋग्वेद १०.९५)

[ऋग्वेद मण्डल १० सूक्त ९५ ह्यात राजा पुरूरवा व अप्सरा उर्वशी यांचा संवाद आलेला आहे. त्यासंबंधीचा सांगोपाङग विचार हा ह्या लेखाचा विषय आहे. पुरूरवा-उर्वशी कथेतील विविध वारकावे पाहून, मूळ जे शतपथ ब्राह्मण त्यातील कथा जाणून, मूळ कथा व ऋग्वेदातील संवाद परस्पराहून भिन्न असल्याचे निदर्शनास आणून दिले आहे. ह्या संवादासंबंधीची स्वकीय आणि परकीय पण्डितांची मते विचारात घेतली आहेत. श्री. कोसंबींचे मत विशेष आक्षेपार्ह वाटले. शेवटी पुरूरवा व उर्वशी ह्यांबद्दलचे स्पष्टीकरण पुराव्यासह पुढे ठेवले आहे. ते स्पष्टीकरण देत असताना वेदातील गूढवाद विसरता येत नाही. सार असे उर्वशी म्हणजे विद्युत् असून पुरूरवा = यज्ञातील पशु-बळी होय.]

१ प्रास्ताविक

स्वर्गीय अप्सरा उर्वशी आणि राजा पुरूरवा यांची प्रेम-कथा कोणाला माहीत नाही ? ' विक्रमोर्वशीयम् ' ह्या आपल्या नाटकाची कथा त्यावर आधारणाऱ्या कालिदासाने ती प्रेमकथा अजरामर केली हे खरे; पण कालिदासाच्या पूर्वीपासूनच त्या कथेला लोकप्रियता प्राप्त झालेली होती. पुराणे, बृहद्देवता, ब्राह्मणे या सर्व वाङमयातून ती कथा थोड्याफार फरकाने येते. विशेष हा की त्या अमर प्रेमिकांची कथा ऋग्वेदात देखील संवादरूपाने आलेली आहे. ते प्रेमीयुगुल अशा प्रकारे ऋग्वेदाइतकेच पुरातन आहे. त्या आपल्या प्राचीनतेच्या जोरावर त्या कथेने आपल्या भोवती साहित्य निर्माण केले आणि संशोधकाच्या विश्वात कुतूहल देखील ! कुतूहलाने प्रेरित झालेले मन मुळात पुरूरवा व उर्वशी यांचे स्वरूप जाणण्यास उत्सुक आहे.

२ कालिदासाने सांगितलेली कथा

कालिदासाच्या ' विक्रमोर्वशीयम् ' नाटकाची कथा पुरूरवा व उर्वशी यांच्या प्रेमकथेवर आधारित आहे. उर्वशीला पळवून नेणाऱ्या दैत्याच्या तावडीतून राजाने तिची सुटका केली. राजाच्या शौर्याने मोहित झालेली उर्वशी आणि उर्वशीच्या सौंदर्याने आकृष्ट झालेला राजा परस्परावर अनुरक्त न झाले तरच नवल ! ही त्यांची प्रीति इंद्राच्या ध्यानात येते. राजा दैत्यविरोधी लढाईतील सहायक असल्याने इंद्र एका अपत्याच्या प्राप्तीपर्यंत उर्वशीला पत्नीच्या नात्याने राजाजवळ राहण्याची अनुमति देतो. पुढे काही गैरसमजाने परस्परापासून वियुक्त झालेले ते दोघे प्रेमिक मंतरलेल्या मण्याच्या साह्याने पुन्हा जवळ येतात. पुढे इन्द्रही दोघांच्या कायम सहवासास सम्मति दर्शवितो.

३ पुराणात

अप्सरांच्या उत्पत्तिसंबंधातील कथा पुराणात येतात. पुराणांच्या आधारावरच कालिदासाने उर्वशी ही नारायण ऋषीच्या ऊरूपासून उत्पन्न झाल्याचे सांगितले. उर्वशीने पुरूरव्याजवळ राहण्याचे तीन अटी घालून मान्य केले; असे पुराणे सांगतात. उर्वशीच्या त्या अटी अशा—

१) पुरूरव्याने तिच्या अजांचे रक्षण केले पाहिजे.

२) तिला आज्य हे मुख्य अन्न म्हणून मिळाले पाहिजे.

३) त्याने तिच्यापुढे कधीही विवस्त्रावस्थेत येता कामा नये.

कालिदासाने व पद्मपुराणाने सांगितलेला कथाभाग जुळणारा आहे पण त्यात वरील अटींचा उल्लेख नाही. विविध बदलाचा कथाभाग असलेल्या कथासरित्सागरातील कथेत देखील ह्या अटींचा निर्देश नाही. बृहद्देवतेत कथेचे आणखी वेगळे स्वरूप आढळते. तसेच हरिवंश, ब्रह्माण्ड पुराण (१.२.१४-२३),





विष्णु पुराण, महाभारत (१.७०.१६.२०), रामायण, सर्वानुक्रमणी, वेदार्थदीपिका, व सायणांची १०.९५ सूक्ताच्या आरंभी असलेली प्रास्तविक माहिती या सर्व वाङ्मयातून ही कथा कमी-जास्त फरकाने आलेली आहे.

४ वैदिक वाङ्मयात–

काठक संहितेत (८.१०.३) पुरूरवा–उर्वशी कथा येते. पण नंतरच्या सर्वदूर साहित्यावर परिणाम करणारी कथा ही शतपथ ब्राह्मणातील (११.५.१...) आहे. त्यानुसार इडा-पुत्र पुरूरव्याचे स्वर्गीय अप्सरा उर्वशीवर प्रेम होते. विवाहानंतर ती त्याला म्हणते : "दिवसातून तीन वेळा तू मला आलिंगन देऊ शकतोस; माझे इच्छेविरुद्ध तू वागू नयेस आणि विवस्त्र माझ्यासमोर येऊ नयेस." पुरूरव्याने ह्या तिच्या अटी मानल्या व ते दोघे त्यानंतर बरेच दिवस सुखाने राहिले. त्याला तिच्याकडून एका पुत्राची प्राप्तीही झाली. त्यानंतर गंधर्वांनी तिचे अपहरण करण्याचा बेत आखला. त्यांनी एका रात्री तिला प्रिय असलेल्या व तिच्या पलंगाची बांधून ठेवलेल्या एका अजाला पळविले. तिने मदतीकरिता आक्रोश केला. गंधर्वांनी पुन्हा दुसऱ्या अजाला पळविले. तिने पुन्हा मदतीसाठी धावा केला. पुरुरव्याने आपल्या विवस्त्रावस्थेकडे लक्ष न देता हातात खड्ग घेऊन गंधर्वांचा पाठलाग केला. तेवढ्यात गंधर्वांनी विद्युत् प्रकाशाने त्याची वस्त्रहीन अवस्था उर्वशीच्या नजरेस आणून दिली. त्याबरोबर उर्वशी तेथून नाहिशी झाली. आपल्या प्रेयसीच्या शोधात राजा पुष्कळ भटकला; पण बरेच दिवस त्याला वियोगाचे दुःख सहन करावे लागले. पुढे एकदा त्याने तिला कुरुक्षेत्रीच्या एका जलाशयात आती पक्ष्याच्या रूपात आपल्या सख्यासह विहार करीत असलेले पाहिले. त्यानंतर झालेला त्यांचा संवाद ऋ. १०.९५ च्या रूपात आपल्यासमोर आहे.

५ गैरसमजूत–

वेदातील संवाद वाचल्यानंतर ब्राह्मण ग्रंथ व नंतरचे वाङ्मय ह्यांनी दिलेली कथा ही संवादाविषयीच्या गैरसमजातून उत्पन्न झाल्याचे मान्य करावे लागते.

संवादातील "आतयो न" ह्या उपमेच्या आधारावर कथेतील पुढील भाग तयार झाला – "उर्वशी आती पक्ष्याच्या स्वरूपात सख्यासह सरोवरात विहार करीत असताना दिसली."

"उरा न मायुम्" ही वैदिक उपमा शतपथ ब्रा. त "उर्णमायुम्" ह्या स्वरूपात येते व त्यात कल्पना अशी – "उर्वशीच्या पलंगाला दोन अज बांधलेले आहेत."

"गंधर्वांनी अज पळविल्यानंतर उर्वशीला शौर्याचा अभाव जाणवून ती ओरडली" हा कथाभाग कवीला "अवीरेक्रतौ" ह्या सूक्तातील म्हणीवरून सुचला.

सूक्तातील "वि दविद्युतन्न" ह्याच्या मदतीने कथालेखकाने – "विद्युत् प्रकाशात पुरूरव्याची वस्त्रहीन अवस्था उर्वशीला दिसली" हा भाग तयार केला.

उर्वशीबद्दल येणाऱ्या ऋ. तील उल्लेखातून तिला अप्सरा म्हटले आहे –"अप्सरसः परिजज्ञे वसिष्ठः" (७.३३.१२) – वसिष्ठ अप्सरेपासून उत्पन्न झाला.

वसिष्ठोर्वश्या ब्रह्मन् मनसोऽधिजातः ।"
(७.३३.११) हे वसिष्ठा ! ब्रह्मन्, उर्वशीपासून तू आन्तरिक प्रेरणेने उत्पन्न झालास.

पण वरील विधानातून कोठेही गंधर्वांचा निर्देश नाही. ऋग्वेदात उर्वशी आणि गंधर्व यांचा काही संबंध दिसत नाही. मागाहून शत० ब्रा० ने उर्वशीचा गंधर्वांशी संबंध आणला. ह्या व अशाच मुद्यावरून हे स्पष्ट होते की शत० ब्रा० हे प्रचलित कथेच्या मुळाशी आहे. त्याने वैदिक संवादाची दिलेली आपाततः पटणारी स्पष्टीकरणे हाच नंतरच्या साहित्यातील कथेचा आधार आहे. शतपथ ब्रा० ने "स्वर्गीय अप्सरेचा मानवी प्रियकर" हे स्वरूप पुरूरव्याला दिले. १०.९५–८ व ९ ह्या ऋचांच्या संदिग्धतेचा ब्राह्मण ग्रन्थाने पुरेपूर फायदा घेतला आहे. शतपथ ब्रा० ने पुरूरव्याला दिलेले "मानवी प्रियकर" हे त्याचे खरे स्वरूप नव्हे हे ते ब्राह्मण पूर्णपणे जाणून होते. कारण इतरत्र त्याच ब्राह्मणाने पुरूरवा व उर्वशी ह्या दोन "अरणी" व त्यांचा पुत्र म्हणजे आयु होय असे म्हटले आहे. (शत० ब्रा०–

३.४.१.२२, इत्यादि) दोन अरणींच्या घर्षणातून अग्नीला उत्पन्न केले जाते.

६ परकीय पण्डितांची मते

ऋग्वेदातील व्यक्तिमत्त्वे ही रूपकात्मक वर्णने होत हे मत इतिहासजमा झाले असे काही म्हणतील ! पण ती व्यक्तिमत्त्वे ऐतिहासिक आहेत हे ठामपणे कोणी सांगू शकत नाही.

बृहद्देवतेला पुरूरवा व उर्वशी या संवादामागे इतिहास आहे असे वाटते. पण **यास्कांचा** कल ती निसर्गसंबद्ध कथा मानण्याकडेच आहे.

Geldner ला उर्वशी ही वेदकालातील गणिका वाटते. त्याच्या मते उषस् देखील गणिकाच आहे.

Max Muller ला पुरूरवा म्हणजे 'सूर्य' आणि उर्वशी म्हणजे 'उषस्' वाटते. 'उर्वशी पुरूरव्यावर अनुरक्त होते' ह्याचा अर्थ– सूर्योदय होतो. "उर्वशी पुरूरव्याला पाहते" – म्हणजे उषःकाल संपला "उर्वशी पुन्हा पुरूरव्याला पाहते" – सूर्यास्त होतो.

Weber ला देखील वरील विचार पटलेला आहे. पण सर्वांना तो विचार मानवेलच असे नाही. कारण पुरूरवा म्हणजे सूर्य पुरावा काय ? आधार कशाचा ? आणि उर्वशी म्हणजे उषस् कशावरून ? ह्या विचाराला सर्वसम्मत करण्यास द्यावा लागणारा पुरावा ऋग्वेदात नाही.

Oldenberg ऋग्वेदातील हा संवाद वैदिक गद्यकथाभागाचा एक अंश वाटतो. तो गद्यातील कथाभाग उपलब्ध नाही.

शतपथासारखे ब्राह्मण ग्रंथ जेव्हा आपापल्या ग्रंथातील गद्यातील कथाभाग तयार करीत होते तेव्हा हे वैदिक गद्यकथाभाग हळूहळू लुप्त होत होते असे *Oldenberg* व *Ludwig* यांना वाटते. त्यामुळे शत० ब्रा० त संवादावर आधारित अशी नवी कथा सापडते या मताशी कोणी पूर्णपणे जरी सहमत नसले तरी शत० ब्रा० त दिलेली कथा ही ऋग्वेदातील संवादाचे अगदी नवेच स्वरूप असल्याचे मान्य करण्यात अडचण नाही. Geldner ची उर्वशी कथेच्या दोन स्वरुपासंबंधीची चर्चा व त्यातील जुन्या नव्या स्वरूपाबद्दलचे त्याचे मत आपल्याला विचारात घेण्याची आवश्यकता नाही. *Sieg* आणि *Winternits* ह्यांनी पुरूरवा–उर्वशी–कथा हे इतिहासाचे उदाहरण असल्याचे मत मांडले.

Dr. keith ला ही कथा गूढ स्वरूपाची वाटते. आणि मनुष्य व स्वर्गीय अप्सरा यांच्या प्रेमाचे वर्णन ज्यातून येते अशा जर्मन व ग्रीक कथेशी तिचे साम्य आहे असेही त्याला वाटते. चंद्र वंशातील राजांच्या यादीत परंपरेने प्रविष्ट केलेले पुरूरवस् हे नाव मानवाचे नसावे असेदेखील त्याने म्हटले आहे. निरुक्त १०.४६ करिता डॉ. कीथचे वरील वचन पुरेसे सूचक आहे. निरुक्ताने पुरूरवा या नावाचे स्पष्टीकरण 'वारंवार रव = आवाज करणारा' असे दिले आहे. ह्याचा अर्थ हाच की पुरूरवा आवाज करणारा कोणता तरी प्राणी आहे, मानव नव्हे. १०.९५ व्यतिरिक्त पुरूरवा हा शब्द ऋग्वेदात १.३१.४ मध्ये एकदाच आलेला आहे. पण तो निर्देश शब्दाचा अर्थ ठरविण्यास उपयुक्त नाही.

Macdonell देखील पुरूरवा हा पृथ्वीवरील मानव असल्याचे मान्य करीत नाही. कारण त्याला "ऐल" = इळा = इडापुत्र म्हटले आहे. इळा = इडा शब्दाचा अर्थ "यज्ञीय अन्न" असा आहे.

उर्वशीने 'आती' पक्षाचे रूप घेतल्याचे वर्णन व 'ती थोडचाशा आज्यावर राहते' हे विधान देखील पुरूरव्याला मानव ठरविण्याच्या आड येणारे आहे. पुरूरवा म्हणजे यज्ञीय अन्न – सोम होय हे म्हणणे देखील बरोबर ठरणार नाही कारण सोम काही वारंवार आवाज करीत नाही. गंधर्वांचा निर्देश कथेमध्ये शत० ब्राह्मणाने घातला हे मागे सांगितलेच.

७.१०.९५ बद्दलचे श्री.कोसंबीचे विचार –

श्री. कोसंबींनी एका मोठ्या लेखात या संवादासंबंधीचे आपले विचार व्यक्त केले आहेत. ते पुढीलप्रमाणे –

१) यज्ञविषयक विधिविधान हे पुरूरवा व उर्वशी यांच्या कथेमागील सूत्र होय. २) पुरूरव्यापासून पुत्र प्राप्त झाल्यावर उर्वशी आपल्या पतीला

अनुक्रमणिका





यज्ञात बळी म्हणून देत आहे व आपली प्रार्थना ती लपवू इच्छित नाही. अशाप्रकारे बळी देणे ही आर्य–पूर्व समाजात रूढ अशी विवाह–विषयक पद्धति आहे. ३) त्या यज्ञाच्या वेळी त्यातील मुख्य दोन पात्रांचा संवाद १०·९५ मध्ये आलेला आहे. आर्य–पूर्व समाजात रूढ असलेल्या 'पतीला यज्ञात बळी देणे' ह्या पद्धतीचा अवशेष आपल्याला या सूक्तात दिसतो. ४) संवादाचे उच्चारण करताच पुत्रजन्म ही फलप्राप्ती तेहो. ५) सूक्तातील "पुनरस्तं परेहि" (ऋचा २), "परेहि अस्तम्" (ऋचा १३) ह्याचा अर्थ "घरी जा" असा आहे. पण खरे म्हणजे ते शब्द "आपल्या दैवयोगाचा स्वीकार कर" अशा अर्थाचे आहेत. (यज्ञात बळी जाणे हा दैवयोग) ६) उर्वशी थोडचाशा आज्याचा स्वीकार करते म्हणजे तिने नरमांस वा अन्न नाकारले. ७) मातृ-प्रधानतेकडून पितृप्रधानतेकडे जाणाऱ्या अवस्थेतील समाज असतानाच्या काळातील पुरूरवा होता. इळा व इळ हे पुरूरव्याचे माता पिता. ह्यात देखील मातेलाच प्राधान्य दिसते. आर्यसंस्कृति मात्र पितृप्रधान आहे (ऋ. ४.५.७, १०.७२.२) ८) संवादाच्या १२ व्या ऋचेत पुरूरवा नव्या विवाहपद्धतीसाठी प्रार्थना करीत आहे.

आणखी वरीच विधाने करून श्री० कोसंबी पुढे म्हणतात की उर्वशीला तिचा वंशज असा पुत्र पुरूरव्याकडून मिळाल्यानंतर तिला त्याला यज्ञात बळी द्यावयाचे आहे. तो व्यर्थच तिला निश्चया-पासून चळवू इच्छितो. पण मातृत्वप्राप्तीसाठी यज्ञ करण्याचा तिचा निश्चय पक्का आहे.

श्री० कोसंबींच्या वरील विचारावरून त्यांच्या कल्पनेची झेप किती उंच आहे हे जाणता येते. त्यांचे सर्व मुद्दे त्यांनी १०·९५ च्या आधारावर मांडले आहेत. त्यातील एकही मुद्दा पूर्वी कधीच कुणा स्वकीयच नव्हे तर परकीय संशोधकानेही दिलेला नाही. ही सर्व श्री० कोसंबींचीच देन आहे. शत० ब्रा० तील कथा अवास्तव पसारा म्हणून त्यांनी चुटकीसरशी बाजूला सारली आणि काही कल्पना पाश्चात्याच्या ग्राह्य वाटून स्वीकारल्या; आणि त्या धाग्यावर आपल्या कल्पनेचे वस्त्र विणले "उर्वशी आपल्या पतीला यज्ञात बळी देते" ह त्यांचा विचार अचाट आहे. ऋग्वेद आणि नंतर वाङमय यातून ज्याची महती गायिलेली आहे अश प्रचलित असलेल्या पतिव्रतेच्या पवित्र कल्पनेश कोसंबींचा वरील विचार कसा काय जुळणार तेच जाणू शकतात! भारतीय संस्कृतीला ललाम भूत असलेली पतिपरायण पत्नी ऋग्वेदकालापासू पतीला यज्ञात बळी म्हणून अर्पण करी ही कल्पन समजणे देखील आमच्यासारख्याच्या आवाक्या बाहेरचे काम आहे. ऋ० १०·८५·३६ मध्ये आप वाचतो –

> गृभ्णामि ते सौभगत्वाय हस्तं
> मया पत्या जरदष्टिर्यथासः ।
> भगो अर्यमा सविता पुरन्धिर्मह्यं
> त्वादुर्गार्हपत्याय देवाः ॥

अर्यमा, भग, सविता ह्यांनी पतीला दिलेली पत्नी पतिबरोबर वृद्धावस्थेपर्यन्त राहण्याचे मनोम कबूल करते. पती देखील तीच अपेक्षा बाळगू असतो. तीच पत्नी पुत्र प्राप्त होताच त्या पतील बळी देते असे मानावयाचे काय? बळी देण्याची ह पद्धति आर्यपूर्व म्हणून सांगितली. आर्यपूर्व पद्धतीश आर्यांचा संबंध काय? तिचा ऋग्वेदात निर्दे करण्याची गरज काय?

याउलट ऋग्वेद म्हणतो–

> अघोरचक्षुरपतिघ्न्येधि शिवा
> पशुभ्यः सुमनाः सुवर्चाः ।
> वीरसूर्देवकामा स्योना शं
> नो भव द्विपदे शं चतुष्पदे ॥

–पतिपरायण पत्नी 'अपतिघ्नी' असते, पतील मारणारी नव्हे. पतीबरोबर पत्नीने 'सति जाणे ही चाल फार प्राचीन म्हणून (धर्म पुराणम् अथर्व० १८·३·१) सांगितली आहे.

अशा प्रकारे प्रत्यक्ष वेदच श्री. कोसंबींच्य तर्कावर घाव घालीत आहे. त्यामुळे त्यांचे म सर्वस्वी अग्राह्य आहे. ऋग्वेदातील एखादा शब आणि सिन्धु संस्कृतीतील अवशेष यांची सांग घालून कोसंबींनी आपल्या मताचा डोलारा उभ

अनुक्रमणिका





केला आहे. १०·९५ वर आधारलेली त्यांची विचारसरणी न धड वेदाच्या आधारावर, न धड परंपरेच्या मार्गावर ! तसेच ज्या सिन्धुसंस्कृतीचा काळ एकमताने निश्चित झालेला नाहीं अशा सिंधु-संस्कृतीच्या सापेक्षतेने वेदातील वचने आर्य–पूर्व वा आर्यांच्या नंतरची आहेत हेदेखील निश्चितपणे कोणी सांगू धजत नाही.

श्री. कोसंबींच्या पुरूरवा–उर्वशी–संबंधीच्या लेखात त्यांच्या जन्मापासून अन्तापर्यन्त सर्वांगीण विचार आहे. पण एवढ्या यत्नानंतर त्यांनी काढलेले अनुमान त्यामानाने अति निकृष्ट दर्जाचे वाटते. ते अनुमान असे– 'मातृत्वाची प्राप्ती.' त्यासाठी उर्वशीने केलेला सारा खटाटोप होता.

८ वेदाचे आह्वान–

वेदातील वर्णने स्पष्ट शब्दात नसतात. केलेली वर्णने पूर्णपणे गुप्त राखण्याची वेदाची पद्धति काही आगळीच आहे. ती पुढील शब्दात सांगता येईल :

'एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति' ।

'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति ।'

वेदातील देवता असोत वा ऋषि असोत अथवा निसर्गातील एखादी घटना असो. वेद ह्या सर्वांना वेगवेगळ्या स्वरूपात प्रस्तुत करीत असतो. त्यामुळे वेदातील देवतांच्या स्वरूपाचा निश्चय हा एक यक्षप्रश्न होऊन बसला आहे, आणि निसर्गातील शक्ति, वा घटना ह्यांची गुप्त नावे प्राकृत जनांना त्यामागील सत्याचा थांग लागू देत नाहीत. विविध उपाय योजून राखलेली गुपिते उकला असे उघड आव्हान वेदाने देऊन ठेवलेले आहे. *

पुरूरवा आणि उर्वशी (१०.९५) ही अशीच वैदिक गुप्त नावे आहेत. त्यांचे खरे स्वरूप जाणून घ्या असे वेदाचे आव्हान आहे. १०.९५ हा संवाद संक्षिप्त आणि गूढ निर्देशांनी परिपूर्ण आहे. त्यातील ४,६ व ७ ह्या ऋचा संवादाशी प्रत्यक्षपणे संबंधित नाहीत. काहीं ऋचा (३,८,९,१७) संदिग्ध अर्थाच्या आहेत. संवादात एकूण १८ ऋचा आहेत. संवादात येणारे जाया, केत, वैतस इ. शब्द द्व्यर्थी आहेत. सुजूर्णी, श्रेणी सुम्नआपि ह्या संज्ञा काल्पनिक आहेत. ह्या सर्व गोष्टींनीं संवादाच्या गूढतेत अधिकाधिक भर घातली आहे. हे सर्व वैदिक कवीने जाणूनबुजून केले आहे. कशासाठी ? पुरूरवा व उर्वशी यांच्यासंबंधीची गूढता मजबूत राहावी म्हणून. संवादाच्या अशा या संदिग्धतेमुळे 'कथा द्विविध स्वरूपाच्या असतात– असे ब्राह्मण ग्रन्थांनी सांगितले. संवादाची संदिग्धता कमी व्हावी यासाठी त्या संवादातील वाक्यांश घेऊन त्याच्या जोरावर ब्राह्मणांनी कथा रचल्या. ब्राह्मणांचे काम पुढील प्रकारचे असते– विधिविधानासंबंधाने मार्गदर्शन करणे, शब्दांच्या व्युत्पत्ति देणे, वैदिक ऋचांच्या स्पष्टीकरणार्थ कथा जोडणे. त्या कथा अधिक फुगवून सांगण्याचे काम पुराणे करतात. उर्वशीच्या कथेसंबंधाने हेच घडले.

मुळात ज्यांच्याबद्दल काहीहि कथा नाही अशा पुरूरवा उर्वशींना ब्राह्मणे व पुराणे ह्यांनी अमर प्रेमकथेचे नायक नायिका बनविले. पुरूरवा राजा तर उर्वशी स्वर्गीय अप्सरा झाली. १०.९० मधील विराज्चा यज्ञ हे जसे विश्वविषयक कथारूपक आहे. किंवा यम–यमी (१०.१०), सरमा–पणी (१०.१०८) हे संवाद म्हणजे जशी निसर्गसंबद्ध घटनांची रूपकात्मक वर्णने आहेत त्याचप्रमाणे १०.९५ हा द्विपात्री संवाद आहे. त्यातील पुरूरवा व उर्वशी ही दोन पात्रे पूर्णतः कवि-कल्पित आहेत. ऐतिहासिक व्यक्तिमत्त्वे नव्हेत. ती दोन निसर्गातील दोन वस्तूंची गुप्त नावे आहेत. आता त्यांच्याभोवतीचे गूढतेचे वलय उलगडण्याचा प्रयत्न करू–

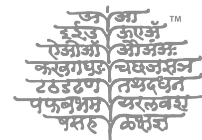
९ उर्वशी

उर्वशी कोण हे ठरविण्यासाठी प्रथम वेदातून तिच्यासंबंधाने मिळणारी सर्व माहिती एकत्र करावयास हवी.

ती भयंकर आहे. (१०.९५.१) उर्वशी अनेक आहेत. (४.२.१८) उर्वशी जलासंबंधीच्या सर्व अपेक्षा पूर्ण करते. (१०.९५.१०) ती उषस्प्रमाणे जलद गतीने नाहिशी होते. (२) ती पुरूरव्याला

* इह ब्रवीतु य उ तच्चिकेतत् ... १.३५.६
इह ब्रवीतु य ईमङ्ग वेद ... १.१६४.७

अनुक्रमणिका





प्राप्त होणारी नाही. (१३) ती विद्युत्प्रमाणे चमकते. (१०). ती वेगवेगळ्या स्वरूपात मानवात चार वर्षे वावरली, दिवसातून तीन वेळा दिल्या जाणाऱ्या आज्यावर ती संतुष्ट होती. ती आकाशात वावरते, आकाशाला व्यापते. तिला बृहद्दिवा म्हटले जाते. (५.४१.१९) मित्रावरुण आणि उर्वशी यापासून वसिष्ठ उत्पन्न झाला. कारण तो विद्युद्व्याप्त होता (५.३३. १०; ११; १२). वसिष्ठ अप्सरेपासून उत्पन्न झाल्याचा निर्देश आहे. व तो उर्वशीपुत्र आहे. त्यामुळे उर्वशी अप्सरा होती असे ठरते. ह्या सर्व गोष्टी उर्वशीसंबंधाने लक्ष्यात घेता आपली खात्री होते की शत० ब्रा० ने सुचविल्याप्रमाणे उर्वशी म्हणजे 'अरणी' हे विधान स्वीकारार्ह नाही. उर्वशी म्हणजे उषस् नव्हे कारण उषस् चे सर्व-परिचित असे वर्णन तिला लावता येत नाही. दोघीत एक साम्य मात्र आहे. ते असे– दोन्ही शीघ्रतेने अदृश्य होतात. उर्वशीला मानव देखील मानता येत नाही. कारण तिचे वरील वर्णन तिच्या मनुष्यत्वाच्या मदतीला न येता, 'उर्वशी मानव होती' याच्या आड मात्र येते. त्यामुळे तिला "गणिका" कसे म्हणता येईल ? मग उर्वशी कोण असावी ? लोकमान्य टिळकांनी सांगितल्याप्रमाणे उर्वशी नावाचा सुमेरियन् 'उर्' शी संबंध आहे. पण आपला संबंध फक्त वैदिक उर्वशीशीच आहे.

१० उर्वशी म्हणजे विद्युत् –

ऋग्वेदात जेथे जेथे म्हणून उर्वशीचा निर्देश आहे तेथे न चुकता विद्युत् चा देखील निर्देश असतो. जसे –

(१) अ) वसिष्ठ जन्मासंबंधीचे वर्णनात प्रथम आपल्याला सांगितले—

"विद्युतो ज्योतिः परिसंजिहानम् ...." ७.३३.१० आणि नंतर तो उर्वशीपासून उत्पन्न झाल्याचे स्पष्ट केले.

"उर्वश्या ब्रह्मन्मनसोऽधि जातः।" ७.३३.११

ब) पुरूरवा म्हणतो, "अवीरे क्रतौ वि दविद्युतन्न ..... १०.९५.३ अर्थ– पराक्रमशून्य विचारात ते (विद्युल्लतेप्रमाणे) प्रकाशत नाही.

क) पुन्हा पुरूरवा म्हणतो–"विद्युन्न या पतन्ती दविद्योद्भरन्ती मे अप्या काम्यानि।"– १०.९५.१० – विद्युत्प्रमाणे चमकणाऱ्या जिने माझ्या जला-संबंधीच्या सर्व इच्छा पुरविल्या.

(२) "विद्युतो ज्योतिः परिसंजिहानम्" याचे स्पष्टीकरण देत असता दुर्ग म्हणतो— "विद्युतः विशेषेण द्योतते देदीप्यते इति विद्युत् उर्वशी इति अस्मात् ज्योतिः प्रकाशः तस्मात् परि परितोऽधिकं सञ्जिहानं उत्तिष्ठन्तं जायमानमित्यर्थः।"

या स्पष्टीकरणात उर्वशी म्हणजे विद्युत् असे स्पष्टपणे म्हटलेले आहे. त्यामुळे वसिष्ठ म्हणजे वैद्युताग्नी होय.

(३) उर्वशीसंबंधाने वापरलेल्या उपमासुद्धा तिला विद्युत् ठरविण्याला उपयोगी पडणाऱ्या आहेत.

(अ) प्रथम उषस् प्रमाणे मी गेले (१०.९५.२)

(ब) वाऱ्याप्रमाणे मी प्राप्त होण्यास कठीण आहे. (१०.९५.२)

उर्वशी व उषस् दोघी क्षणकाल प्रकाशित होऊन नाहिशा होतात. दोघीही दिव्य आहेत. दोघींचा संचार आकाशात असतो. दोन्ही शब्द एकाच √ वश् to shine धातूपासून तयार केलेले आहेत. वीज चमकत असताना वारा सुटतो; व त्याच्या प्रमाणेच तीही सापडणे कठीण.

(क) ती जी विद्युत्प्रमाणे चमकते (१०.९५.१०) येथे उर्वशीची विद्युत्शीच तुलना केलेली आहे. हे कवीने गुप्त नाव उघड होऊ नये यासाठी मुद्दाम केले.

(४) पुरूरवा उर्वशीला 'भयंकर'–'घोरे' म्हणून संबोधितो आणि हे संबोधनरूपातील विशेषण विद्युत्शी योग्य प्रकारे जुळते.

विद्युत् प्रमाणे ती आकाशाला व्यापते असेही म्हटले आहे– "अन्तरिक्षप्रा" (१०.९५.१७) आणि तिच्याबद्दल अन्तरिक्षाला मोजणारी (रजसो विमानी) असे देखील म्हटले आहे.

(५) ऋग्वेद ५.४१.१९ मध्ये–

अभि न इळा यूथस्य मातास्मन्नदीभिरुर्वशी वा गृणातु।
उर्वशी वा बृहद्दिवा गृणानाऽभ्यूर्णवाना प्रभृथस्यायोः॥





"समूहाची माता असलेली इळा नद्यासह उर्वशीप्रमाणे आवाज करो. जी उर्वशी तेजस्वी आहे, आवाज करते आणि आयूला दिलेल्या आहुतींना झाकते."

यावर दुर्गाचे स्पष्टीकरण असे—

उर्वशी व बृहत् महत् दिवा द्योतनवता विद्युत्सहितेन उदकसमूहेन गृणाना शब्दयन्ती ।

(६) उर्वशी अनेक आहेत. (४.२.१८)

आ यूथेव क्षुमति पश्वो अख्यत्
देवानां यज्जनिमान्त्युग्र ।
मर्तानां चिदुर्वशीरकृप्रन् वृधे चिदर्य
उपरस्यायोः ॥

अनेक उर्वशींनी लोकांच्या गायी न दुखावता परत करून त्यांना बलवान् बनविले.

यात सांगितलेल्या अनेक उर्वशी म्हणजे विद्युत् होत ज्या वारंवार चमकत असतात.

(७) यास्कांनी उर्वशी शब्दाची व्युत्पत्ति अनेक प्रकारानी दिली आहे. पण ह्या सर्व व्युत्पत्ती शत० ब्रा० तील कथेने प्रभावित झालेल्या आहेत. "उर्वभ्यश्नुते"। (शीघ्र पसरणारी) ही व्युत्पत्ति थोडी उपयोगी आहे. 'उर्वशी' शब्दामागे असलेली वैदिक ऋषींना अभिप्रेत अशी निसर्गसंबद्ध घटना शोधण्यासाठी उर्वशी शब्दातील √वश् – to shine – प्रकाशणे, ह्या धातूकडे अधिक लक्ष देणे आवश्यक आहे. उच्छन्ती, उशती, उशत्, उर्वशी हे सर्व एकाच धातुपासून तयार केलेले शब्द आहेत, तसेच उर्वशी व उषस् या दोन शब्दात देखील एकच धातू आहे.

(८) सूक्तातील "प्रोर्वशी तिरत दीर्घमायुः" (१०.९५.१०) हे शब्द पुरूरवा व उर्वशी पति–पत्नी नव्हते हेच स्पष्ट सांगतात.

सूक्ताच्या १ ल्या ऋचेतील 'जाये' हे संबोधन 'वारंवार उत्पन्न होणारी' या अर्थात विद्युत्‌करिता वापरले आहे. संपूर्ण संवादात त्या दोघात एकाही प्रमाच्या शब्दाचे उच्चारण नाही. "प्रोर्वशी तिरत दीर्घमायुः" ही अन्यथा प्राणहरण करणाऱ्या उर्वशीकडे केलेली दीर्घायुष्यासाठी प्रार्थना आहे. उर्वशी म्हणजे विद्युत् असे मानल्यावरच ती प्रार्थना योग्य ठरते.

(९) उर्वशीचा पाण्याशी संबंध असल्यामुळे तिला अप्सरा म्हटले आहे. (पहा– निरुक्त– ५.१३ व त्यावरील दुर्गाचे स्पष्टीकरण– "बहूदकं व्याप्नोति ।) १०.९५.७, ५.३३.११; ५.४१.१९ इत्यादीत– मेघजलात वावरणारी विद्युत्; तिला आती पक्ष्याची उपमा दिली. कारण तिचा जलाशी संबंध आहे. आयु हा तिचा पुत्र होय. (५.४१.१९. इ.) त्याला ती जलात जन्म देते. तो मानवाला अत्यंत उपयुक्त आहे.

(१०) उर्वशी=विद्युत् असे मान्य केले की संवादातील बरेचसे प्रश्न उलगडतात. यास्कांनी दिलेल्या त्रिविध वर्गीकरणानुसार उर्वशी म्हणजे अन्तरिक्षातील अग्नी ठरतो. (उरलेले दोन– गृहपति अग्नि, स्वर्गातील अग्नि–सूर्य). संवादातील १६ वी ऋचा– "मी वेगवेगळ्या स्वरूपात वावरते, रात्रीच्या वेळीं मी मानवात चार वर्षे राहिले ; दिवसातून एकदा थोडेसे आज्य ग्रहण करून त्यावर संतुष्ट असलेली मी वावरते." हे अन्तरिक्षातील अग्नीच्या वेगळ्या (गृहपती अग्नी) स्वरूपाचे वर्णन आहे. तसेच "दिवसातून तीन वेळा तू मला बांबूने चाळवितोस" हे वर्णन गणिकेला उद्देशून नाही, किंवा शृंगारिकही नाही. तर अग्नीला दिवसातून तीन वेळा प्रज्वलित करण्यासंबंधातील ते खरेखुरे वर्णन आहे. त्यामुळे सूक्तातील. (१०.९५) ऋचात कुठल्याही प्रकारे परस्पर विरोध नाही.

७.३३.१२ मध्ये वसिष्ठ जन्माचे वर्णन आहे. तो (आयुप्रमाणे) विद्युत् (उर्वशी) पुत्र असल्यामुळे अग्नी होय; आकाशातून खाली आलेला तो अतिशय तेजस्वी (वसिष्ठ– √वश् – to shine धातूपासून तयार केलेला शब्द) आहे. भृगु, अंगिरसादि ऋषींच्याप्रमाण वसिष्ठ हा वैद्युताग्नीपासून उत्पन्न झाल्याचे सांगितले जाते. अगस्त्य हा त्याचा बंधु होय. (अगस्त्य=पर्वतावर पसरणारा अग्नी.)

११ कालिदास वैदिक ऋषींचे 'रहस्य' जाणत असावा –

'विक्रमोर्वशीयम्' नाटकासाठी कालिदासाने अन्तरिक्ष ही रंगभूमी निवडली आहे. उर्वशीला



पळविण्याचा केशी दैत्याचा प्रयत्न अन्तरिक्षात झाला. आकाशात संचार करू शकणारा (अम्बरतले गतिः अस्ति) राजा पुरूरवा नायिकेच्या मुक्ततेसाठी आकाशाकडे धाव घेता झाला. राजाच्या रथाचे कवीने केलेले वर्णन – "अग्रे यान्ति रथस्य रेणुवदमी चूर्णीभवन्तो घनाः" १.४. – त्याच्या रथाची चाके मेघाचा भेद करीत होती. अंक २ मध्ये चित्रलेखा म्हणते, "ननु प्रथमं मेघराजिः दृश्यते पश्चात् विद्युल्लेखा" – येथे तिने विद्युल्लता व उर्वशी यांच्यातील साम्य दाखविले आहे. अंक ४ मधील राजाच्या उद्‌गारातूनही तीच कल्पना स्पष्ट होते. –

नवजलधरः सन्नद्धोऽयं न दृप्तनिशाचरः
सुरधनुरिदं दूराकृष्टं न नाम शरासनम् ।
अयमपि पटुर्धारासारो न बाणपरम्परा
कनकनिकषास्निग्धा विद्युत् प्रिया न ममोर्वशी ॥ ४.१

–पुढे स्वतःची मेघाशी तुलना करून विद्युत् शिवाय मेघ आहे असा विलाप करतो आणि शेवटी म्हणतो "मेघातून मार्ग काढीत मला राजधानीला गेले पाहिजे." ४.४३

या सर्व गोष्टीतून – उर्वशीच्या मूळ स्वरूपाशी आपण परिचित आहोत हेच कवी दाखवू इच्छितो असे वाटते. ऋग्वेदातून नायक व नायिका यांची नुसती नावेच कवीने घेतलेली नाहीत तर उर्वशीचे खरे स्वरूपही सूचित केले आहे. नाटयवस्तुसाठी शत० ब्रा० कथा उचित बदल करून आधार म्हणून कविकुलगुरूस घ्यावी लागली. पुरूरव्याचे कोडे उलगडण्याची योग्य संधि कवीला सापडली नाही.

१२ पुरूरवा - यज्ञातील पशुबली –

नावावरून पुरूरवा म्हणजे कुठल्यातरी प्रकारचा प्राणी असल्याचे स्पष्ट आहे. व्युत्पत्तिशास्त्रदृष्टया तो मानव ठरू शकत नाही. निरुक्ताने (१०.४६) दिलेली व्युत्पत्ति – "वारंवार जो आवाज करतो तो" – अशी आहे. ऋ. तील (१.३४.४) त्या शब्दाचा दुसरीकडे आलेला निर्देश आपल्या ज्ञानात भर घालण्यास उपयोगी पडत नाही. ब्राह्मण ग्रन्थ, पुराणे, बृहद्देवता आणि इतर वाङमय यातील पुरूरव्यासंबंधीची माहिती शतपथ ब्रा० तील कथेने प्रभावित झालेली आहे. पुराणात त्याला बुध व इळा यांचा पुत्र व चन्द्रवंशाचा मूळ पुरुष म्हटले आहे. त्याचा 'ऐल' असा निर्देश ऋग्वेदात येतो. Vedic Index अनुसार ऐल = इळेचा मुलगा असा अर्थ. इळा = यज्ञीय अन्न म्हणजेच दुसऱ्या शब्दात यज्ञात अर्पण केला जाणारा बळी. 'पुरूरवा' तसेच 'ऐल' या दोन्हीचे अर्थ लक्षात घेता होणारा अर्थ – देवांना अर्पिलेला व यज्ञात ज्याची आहुती दिली जाणार आहे असा प्राणी. १०.९५ हा संवाद अशा रीतीने यज्ञाशी साक्षात संबद्ध असाच आहे. पुरूरवा शब्दाचा वरील अर्थ मान्य केल्यावर संवादाचा योग्य प्रकारे अर्थ लावता येतो. येणेप्रमाणे –

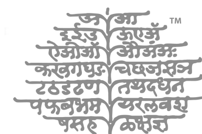
१) पुरूरव्याला यज्ञात अर्पिल्याने देवता संतुष्ट होतात व त्यांना दस्यूंना मारण्याचे सामर्थ्य प्राप्त होते. (५;१४; १८)

२) संवादातील 'स्वर्ग उ त्वमपि मादयासे' या उर्वशीच्या वाक्याला विशिष्ट अर्थ प्राप्त होतो. कारण यज्ञातील पशु–बलीला उद्देशून नेहमी म्हटल्या जाणाऱ्या वचनाशी ते जुळणारे आहे. (१.१६२.२१)

३) उर्वशी त्याला दोनदा घरी जा म्हणून बजावते – ह्यावरून तो प्राणी आपला रोजचा मार्ग टाकून भटकलेला दिसतो. वैदिक कवीने आपल्या कल्पनाशक्तीने अशा चुकलेल्या प्राण्याचा आणि आकाशातील विद्युत्‌चा संवाद रचला.

४) यज्ञाला आवश्यक तो अग्नी देण्यास उर्वशी तयार आहे.

५) विद्युत्‌च्या आघाताने प्राण्यांचा मृत्यू झाल्याचे अनेक दाखले आहेत. असे प्राणी रुद्राला अर्पण केले जातात, म्हणून रुद्र हा 'पशुपति' होय. तो पशुपति असल्यामुळे आपल्या पशूंच्याकरिता त्याला आहुती द्याव्या असे सूत्रांनी सांगितले आहे, पञ्चविंश ब्राह्मण म्हणते "महादेव पशूंना मारतो" (६.९.७–९). रुद्राला 'अशनि' असेही म्हटले जाते (शत० ब्रा० ६.१.३–७) अशनि = वज्र ज्याचा विद्युत् असादेखील अर्थ आहे. (शत० ब्रा० ६.१.३–१०) रुद्राने पशू व अश्व यांना आपल्या रागापासून दूर ठेवावे म्हणून त्याला वारंवार





प्रार्थना केली जाते. (१.११४.७; २.३३.१; ६.२८.७ इत्यादि) विद्युत् हे रुद्राचे शस्त्र असून त्याच्या साहृयाने तो मनुष्यांचा व प्राण्यांचा नाश करतो. रुद्राने आपल्या शस्त्राचा आघात इतरत्र करावा असे त्याला वारंवार विनविले जाते.

६) अशाप्रकारे १०.९५ मध्ये कळपातून भटकलेला यज्ञीय पशु व आकाशातील विद्युत् यांच्यात घडलेला संवाद आहे. तिच्या सौंदर्यावर आशक झालेला व तेजस्वितेवर भाळलेला तो अज आहे त्यामुळे त्याला तिच्याबद्दल प्रेम वाटू लागले. आपले प्रेम तो तिच्यासमोर व्यक्त करण्याची इच्छा करतो. तो स्वतःला सुदेव (देवाना प्रिय असलेला), वसिष्ठ (तेजस्वी असलेले) समजतो.

त्याच्या ह्या वेडेपणापासून विद्युत् त्याला परावृत्त करते व घरी जाण्यास सांगते कारण ती विदुषी (त्याच्यासंबंधीचे रहस्य जाणणारी) आहे. तरीदेखील तो एखाद्या वेड्यासारखा बोलतच राहतो.

" मी मरीन, लांडग्यानी मला फाडून टाकले तरी चालेल " इ० पुढे ती त्याला सांगते– स्त्री ही कठोर हृदयाची असल्यामुळे तिच्याशी सख्य होऊ शकत नाही. तरीदेखील त्याचे व्यर्थ बोलणे चालू असते, " मी तुला माझे सुकृत देतो; माझे हृदय पेटले आहे. " इत्यादि इ.

पुढे उर्वशी म्हणते, " हे इळापुत्रा, तुला देवांनी बोलाविले आहे, तुझे आता मृत्यूशी सख्य झाले आहे. तुझी प्रजादेखील देवांना अशीच आहुती देवो. तुला स्वर्गात आनंद मिळो. "

असा हा चिरस्थायी संवाद वैदिक कवीने आपल्या दिव्य कल्पनाशक्तीने यज्ञीय पशु व विद्युत् यांच्यात घडवून आणला. संवादामागील कल्पना साहसी आहे. त्यांतील पात्रांची स्वरूपे पूर्णपणे गुप्त राखली आहेत.

या लेखाद्वारे ती स्वरूपे उघड झाली आहेत. पण लोकांच्या स्मृतीत पुरूरवा व उर्वशी ह्यांची राजा व त्याची प्रेयसी असलेली स्वर्गातील अप्सरा हीच स्वरूपे नेहमीकरिता राहतील.

अनुक्रमणिका





श्री. किशोर मोरेश्वर फडके

विवेकनिष्ठ मानसोपचारशास्त्र- एक जीवन-तत्त्वज्ञान

१) प्रास्ताविक

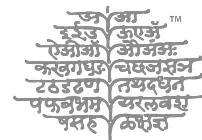
मानसोपचारशास्त्र (Psychotherapy) म्हणजे फ्राईड व त्यांची मनोविश्लेषण–पद्धती (Psychoanalysis) असा सर्वसामान्य सुशिक्षित माणसांचा समज असतो. त्याचप्रमाणे ॲडलर व युंग यांची नावेही बऱ्याच लोकांना परिचित असतात. वस्तुतः मनोविश्लेषण ही मानसोपचाराची एक पद्धत आहे. आणि गेल्या काही वर्षांत मानसशास्त्राची जी झपाट्याने प्रगती झाली आहे त्या अनुषंगाने मनोविकृतिशास्त्र (Psychopathology) व मानसोपचारशास्त्र यांचाही विकास झाला आहे. आज मानसोपचाराच्या अनेक पद्धती प्रचलित आहेत; व त्यांपैकी काही पद्धतींचे मूलभूत सिद्धान्त परस्परपूरक आहेत तर काहींचे परस्परविरोधीसुद्धा आहेत. प्रस्तुत लेखात या सर्व मानसोपचारपद्धतींची मांडणी अथवा चर्चा करावयाची नसून फक्त एका विशिष्ट पद्धतीचा वाचकांना परिचय करून द्यावयाचा आहे.

२) उगम व विकास

या पद्धतीला Rational Psychotherapy किंवा जास्त अचूक बोलायचे म्हणजे Rational–Emotive Psychotherapy असे म्हणतात. आपण या पद्धतीला बुद्धवादी अथवा विवेकनिष्ठ मानसोपचारशास्त्र असे म्हणू; कारण मानसोपचाराच्या या पद्धतीची बैठक मुख्यतः बुद्धिवादी विचारसरणी व वैज्ञानिक पद्धती (Scientific Method) यावर आधारलेली आहे. मानसोपचाराच्या या पद्धतीची माहिती करून घेण्यासाठी या पद्धतीचा उदय व विकास कसा झाला हे पाहाणे उपयुक्त ठरेल.

या पद्धतीचे आद्य प्रवर्तक डॉ. अल्बर्ट एलिस गेली सुमारे २५–३० वर्षे अमेरिकेत मानसोपचार–वैज्ञानिकाचा (Psychotherapist) व्यवसाय करीत आहेत. त्यांच्या व्यावसायिक जीवनाच्या प्रथमच्या काळात त्यांनी एका निष्णात मनोविश्लेषण–शास्त्रज्ञाकडून स्वतःचे मनोविश्लेषण करून घेतले होते; व त्यांच्या व्यावसायिक कामात ते प्रामुख्याने मनोविश्लेषण पद्धतीचाच उपयोग करीत असत. परंतु थोड्याच वर्षांत त्यांना मनोविश्लेषण पद्धतीतील काही उणीवा जाणवू लागल्या. उदाहरणार्थ, त्यांना असे आढळून आले की एखाद्या मनोविकृत माणसाचे मनोविश्लेषण करून त्याला त्याच्या सद्यःस्थितीची पाळेमुळे बाल्यावस्थेतील वेगवेगळ्या अनुभवात, किंवा मुख्यतः त्याच्या मातृभावगंडात (Oedipus Complex) कशी रुतलेली आहेत हे जरी दाखवून दिले तरी त्याच्या रोजच्या वर्तणुकीत वा दुःखात सुधारणा होत नाही. सारांश, मनोविकृत माणसाला त्याच्या रोगाचे मूळ दाखवून दिले आणि त्याला त्याच्या मानसिक अवस्थेबद्दल अंतर्दृष्टी (Insight) प्राप्त करून दिली तरी त्याच्यात सुधारणा होत नाही.

नंतरची काही वर्षे डॉ. एलिस यांनी फ्राईडच्या रूढ पद्धतीचा त्याग करून हॉर्नी, रँक, फ्रॉम, सुलिव्हन वगैरे नव–मनोविश्लेषकांच्या पद्धतींचा अवलंब करून पाहिला. परंतु त्यामुळे त्यांच्याकडे येणाऱ्या रोग्यात सुधारणा जरी जास्त प्रमाणात दिसून येऊ लागली तरी डॉ. एलिस यांचे समाधान होईना. व ते जसजसे त्यांच्याकडे येणाऱ्या मनोविकृत माणसांचा स्वतंत्रपणे अभ्यास करू लागले तसतशी त्यांना एक गोष्ट स्पष्ट होऊ लागली की माणसाच्या मनोविकृतीचे मूळ त्याच्या बालपणीच्या अनुभवात अथवा इतर कशातही असले तरी ती टिकून राहाण्याचे कारण त्याच्या अशास्त्रीय, तर्कदुष्ट, अवास्तव विचारात व जीवनाकडे व स्वतःकडे बघण्याच्या दृष्टिकोणात सापडू शकते. म्हणून त्यांची अशी खात्री पटली की माणसाला





जर स्पष्ट, तर्कशुद्ध, वास्तववादी व शास्त्रीय पद्धतीने विचार करावयास शिकविले तर त्याची मानसिक म्हणून समजली जाणारी दुःखे जवळ जवळ संपूर्ण नष्ट होतील; व त्याचे जीवन जास्त समृद्ध व समाधानी होईल.

शेवट १९५५ च्या सुमारास डॉ. एलिस यांनी आपले विचार व त्यावर आधारलेले मानसोपचाराचे तंत्र वेगवेगळ्या मानसशास्त्रीय नियतकालिकांतून व परिषदांतून पद्धतशीरपणे मांडण्यास सुरुवात केली. आजही त्यांच्या या नव्या पद्धतीची तत्त्वे व तंत्रे विकास पावत आहेत. त्यांचे मानसोपचारशास्त्र म्हणजे एक जीवनतत्त्वज्ञानच आहे असे म्हटले तर ती अतिशयोक्ती होणार नाही. सध्या डॉ. एलिस न्यूयॉर्क मधील Institute for Rational Living या संस्थेचे कार्यवाही संचालक (Executive Director) आहेत. या संस्थेत त्यांच्या मानसोपचार पद्धतीवर सखोल संशोधन चालू आहे. शिवाय डॉ. एलिस यांनी लैंगिक जीवन, वैवाहिक जीवन वगैरे विषयांवर अनेक पुस्तके लिहिली आहेत. तथापि त्यांच्या मानसोपचारशास्त्राचा ऊहापोह प्रामुख्याने Reason and Emotion in Psychotherapy या ग्रंथात केलेला आहे. संदर्भ–१ त्याचप्रमाणे सामान्य वाचकांसाठी डॉ. हार्पर यांचे बरोबर त्यांनी A Guide to Rational Living व Creative Marriage अशी पुस्तकेही लिहिली आहेत.

३) मानसिक दुःखाची मीमांसा

आता आपण डॉ. एलिस यांनी मांडलेल्या मानसिक विकृतीबद्दलच्या मुख्य सिद्धान्तांकडे वळू. तत्पूर्वी एका गोष्टीचा खुलासा करणे आवश्यक आहे. ती अशी की मानसोपचाराची ही पद्धती जरी वेगवेगळ्या मनोविकृतींच्या निवारणार्थ वापरता येत असली तरी या लेखात सर्व तऱ्हेच्या मानसिक विकृतींचा विचार करण्याचे योजिलेले नाही. या लेखात सर्वसामान्य माणसाची जी दुःखे त्याच्या भीतीतून, वैरभावातून, चिंतेतून, द्वेषातून, विषण्णतेतून, अपराधी भावनेतून अथवा तत्सम इतर भावांनातून उद्भवलेली असतात; त्यांचीच मीमांसा करावयाची आहे.

सामान्यतः आपण असे समजतो की आपली दुःखे अथवा मानसिक क्लेश आपल्या सभोवताली हरघडी घडणाऱ्या घटनातून निर्माण होत असतात. समजा एखाद्याने आपला अपमान केला तर आपण संतापतो. आपल्या हातून काही चूक झाली म्हणजे आपल्याला अपराधी भावना ग्रासून टाकते. सामाजिक, आर्थिक अथवा कौटुंबिक परिस्थिती निराशजनक असली म्हणजे आपण विषण्ण होतो. आपण एखाद्या कामात अयशस्वी झालो, अथवा आपल्याला आपल्या प्रिय व्यक्तीच्या सहवासात राहाता आले नाही म्हणजे आपले मन दुःखीकष्टी होते. ज्यांच्याकडून आपण प्रशंसेची वा सहानुभूतीची अपेक्षा करतो त्यांच्याकडून प्रेम वा सहानुभूती मिळाली नाही म्हणजे आपण निराश होतो. सुरेल संगीताच्या श्रवणाने आपल्या चित्तवृत्ती बहरून येतात, आणि हाती घेतलेले अवघड काम यशस्वीपणे पूर्ण केले की आपल्याला हर्ष होतो व शिवाय अंगावर मूठभर मास चढल्यासारखे वाटू लागते.

हे सर्व खरे असले तरी बारकाईने विचार केला असता असे दिसून येते की आपल्याला वाटणारे सुख अथवा दुःख, हर्ष वा खेद केवळ आपल्या सभोवतालच्या घडामोडींवर अवलंबून नसतात. बाह्य जगातील घटनांकडे व इतरेजनांच्या वर्तनाकडे आपण कोणत्या दृष्टिकोणातून पाहातो, व त्यांचा आपण काय अर्थ लावतो यावरच आपले हर्ष–खेद, सुख–दुःखे इत्यादी भावना प्रामुख्याने अवलंबून असतात. आणि डॉ. एलिस म्हणतात की हा काही मोठा नवा सिद्धान्त नाही; हजारो वर्षे अनेक तत्त्वज्ञानी लोकांनी आपल्याला हेच सांगितले आहे.

एक साधे उदाहरण दिले म्हणजे वरील मुद्दा स्पष्ट होईल. समजा, आपण ज्याला मित्र समजतो अशा माणसाने आपल्याबद्दल काही अनुदार उद्गार काढल्याचे आपल्या कानावर आले तर आपल्याला राग येतो; खेद वाटतो. आता आपल्या मित्राने उच्चारलेल्या अनुदार वाक्यांना आपण अ असे म्हणू. आणि आपल्याला जो राग येतो, खेद वाटतो त्याला आपण क असे म्हणू. सामान्यतः आपण असे समजतो की अ ही घटना क या घटनेचे कारण असते. पण खरी गोष्ट अशी असते की क चे कारण

ब ही घटना असते. मग साहजिकच प्रश्न असा उद्‌भवतो की ब म्हणजे काय? त्याचे उत्तर असे की अ या घटनेचा आपण जो अर्थ लावलेला असतो, जी फोड केलेली असते त्याचे नाव ब. आपल्या मित्राचे बोलणे आपल्या कानावर आले की आपण स्वतःशी म्हणतो "काय म्हणावे या वागण्याला? शोभते का त्याला हे? छान न्याय आहे....असा असतो माणसाचा स्वभाव.....किती हीनपणा हा.....कमाल झाली याच्यापुढे ....इ. इ." क्षणार्धात आपल्या मनात हे विचार चालू होतात व आपल्या रागाचा पारा चढू लागतो आणि आपल्याला अनिवार खेद होतो. किंवा अपमान तिरस्कार, द्वेष वगैरे भावना आपल्याला ग्रासून टाकतात. सारांश आपल्या मित्राची वागणूक अयोग्य, अनुदार, अवास्तव, कृतघ्न असल्याचे आपण ठरवितो व त्यामुळे आपल्याला राग येतो, खेद वाटतो. म्हणजे आपल्या मित्राच्या वागण्याचा जो अर्थ आपण लावतो, जे (Evaluation) आपण करतो तेच आपल्या भडकलेल्या भावनांचे खरे कारण नाही काय?

४) विचार व भावना

वरील विवेचनात आपले विचार व आपल्या भावना यांच्यात काही निकटचे नाते असते असे गृहीत धरले आहे. तेव्हा आता त्याचा थोडा बारकाईने विचार करू.

अभ्यासासाठी माणसाच्या मनोव्यापारांचे बोधनात्मक (Cognitive) भावनात्मक (Emotional) व वासनिक (Conative) असे वर्गीकरण करता येते. तथापि हे सर्व मनोव्यापार एकमेकांशी निगडित झालेले असतात. आणि भावनांचा उगम कसा होतो याचा अभ्यास केल्यास असे दिसते की आपल्या मेंदूतील हायपोथलॅमस मधील नसपेशींच्या उद्दीपनाने किंवा आत्मनियंत्रित मज्जासंस्थेच्या (Autonomic Nervous System) उद्दीपनाने भावनांचा उद्‌भव होतो. आता या स्थळांचे उद्दीपन प्रत्यक्ष विद्युतशक्तीने अथवा रासायनिक चेतकांमुळे जसे होऊ शकते तसे ते अप्रत्यक्षपणे बोधनात्मक अथवा वासनिक मनोव्यापारांमुळेही होऊ शकते.

आणि म्हणून भावनांचा प्रक्षोभ शांत करण्यासाठी तत्त्वतः खालील उपाय योजणे शक्य आहे: १) विद्युत्शक्तीने मेंदूला झटके देणे अथवा काही रासायनिक औषधांचे सेवन करणे. २) शारीरिक विश्रमण (Relaxation) करणे अथवा आराम वाटेल अशा तऱ्हेचे स्नान घेणे; ३) आपल्या प्रिय व्यक्तीचा सहवास मिळवून त्या व्यक्तीखातर मन शांत करणे, आणि ४) भावनांचा प्रक्षोभ कसा आत्मघातकी, व निरुपयोगी असतो हे स्वतःला पटवून देऊन, विचारपूर्वक प्रयत्न करून, मनाचा समतोल परत प्रस्थापित करणे. हे सर्व मार्ग कमी जास्त प्रमाणात यशस्वी ठरतात; तरी विवेकनिष्ठ मानसोपचार पद्धतीचा भर शेवटच्या मार्गावर आहे. कारण बऱ्याचवेळा आपल्या भावनांच्या मुळाशी अवास्तव, तर्कदुष्ट, अशास्त्रीय विचार असतात व हे विचारच बदलले नाहीत व इतर उपायांनी भावनांचा प्रक्षोभ शांत केला तर ते उपाय तात्पुरते ठरतात.

या मानसोपचार पद्धतीचे एक मूलभूत प्रमेय असे की वस्तुतः आपण ज्याला भावना म्हणतो त्यांचा मुख्य कणा म्हणजे आपले विचार अथवा चिंतन असते. त्या दोघात फरक असतो तो असा: ज्याला आपण सामान्यतः विचार अथवा चिंतन म्हणतो ते शांत, तर्कशुद्ध, वास्तव, निःपक्षपाती दृष्टिकोनातून एखाद्या घटनेचे अथवा परिस्थितीचे मूल्यमापन करून काढलेले अनुमान असते. उदाहरणार्थ, समजा एखादा थोडा डागाळलेला आंबा दिसला की विचारी माणूस त्या आंब्याचा डागाळलेला भाग कापून काढील; कारण डागाळलेला भाग वाईट असतो हे पूर्वानुभवावरून त्याला माहीत असते. पण अविचारी माणूस तोच आंबा नीट न पाहाताच एकदम फेकून देईल. विचारपूर्वक निरीक्षण करून तो आंबा खरोखरच किती डागाळलेला आहे, खराब भाग कापून टाकून उरलेला भाग खाण्याजोगा आहे का, वगैरे गोष्टींचा विचार करण्याच्या भानगडीतच तो पडणार नाही. कारण त्याचे विचार कमालीचे पूर्वग्रहदूषित, अवास्तव व एककल्ली असतात. व त्यामुळे 'डागाळलेला आंबा' या शब्दप्रयोगानेच तो प्रक्षुब्ध होतो. म्हणजे ज्याला आपण





भावना म्हणतो त्याच्या मुळाशी असे एककल्ली, तर्कदुष्ट, अवास्तव, पूर्वग्रहदूषित विचार असतात.

याचा अर्थ असा की, विचारी माणूस पूर्वानुभवाचा योग्य तो फायदा करून घेऊन हातात आलेला आंबा खाण्यास योग्य आहे की नाही हे ठरवितो तर अविचारी मनुष्य हातात आलेल्या आंब्याची नीट परीक्षा करून निर्णय घेण्याऐवजी डागाळलेला आंबा हा वाईटच असतो असा विचार (!) करून तो आंबा खाण्यास अजिबात योग्य नाही असा निष्कर्ष काढतो. थोडया वेगळया शब्दात असे म्हणता येईल की पहिला माणूस विचारपूर्वक वागतो तर दुसरा माणूस भावनेच्या आहारी जाऊन वागतो.

म्हणजे वरील दोन्ही माणसे विचार करतात तरी त्यांचे विचार करण्याचे प्रकार वेगळे असतात. आणखी एक उदाहरण घेऊ. समजा आपल्याला कळले की अ या विद्यार्थ्याला गणित, शास्त्र, भाषा वगैरे विषयात व या विद्यार्थ्यापेक्षा नेहमी उत्तम मार्क मिळतात; पण व हा विद्यार्थी अ पेक्षा जास्त वेगाने सायकल चालवितो, शारीरिक कष्टाची कामे जास्त सहजतेने करतो. जास्त ऐटबाज पोषाख करतो व जास्त तरतरीत दिसतो. यावर आपण निःपक्षपातीपणे विचार करून असे म्हणू की अ व पेक्षा जास्त बुद्धिमान असावा. पण समजा आपले व बरोबरचे वैयक्तिक संबंध चांगले असले व अ बरोबरचे आपले संबंध बिघडलेले असले तर आपण अ बद्दल मिळालेल्या माहितीकडे कानाडोळा करून व तरतरीत दिसतो, जास्त काटक आहे यावर भर देऊन तोच अ पेक्षा जास्त बुद्धिमान आहे असा निष्कर्ष काढू.

एकूण आपल्या भावना व विचार एकमेकांशी इतके निगडित झालेले असतात व त्यांचे अस्तित्व इतके परस्परावलंबी असते की प्रत्यक्ष रोजच्या व्यवहारात आपले विचार याच आपल्या भावना होतात व आपल्या भावना आपल्या चिंतनाचा एक भाग होतात. अर्थात याचा अर्थ असा नाही की भावनांना विचारांच्या शिवाय वेगळे अस्तित्व कधीच असू शकत नाही. समजा, रस्त्यावरून चालत जात असताना एखादी मोटार आपल्याला चाटून गेली तर तात्काळ आपण घाबरतो. पण यावेळीही अगदी क्षणात आपल्या मनात "बापरे, ही मोटार जरा जरी आणखी जवळून गेली असती तर!" असा विचार येतो व तो विचार म्हणजेच आपली भीती होय. तसेच आपल्या पायावर कोणी पाय दिला तर चटकन आपल्याला राग येतो; व त्यावेळी आपल्या मनात काही विशेष विचार नसतो. तरी सुद्धा ज्या व्यक्तीने आपल्या पायावर पाय दिलेला असतो त्या व्यक्तीबद्दल जर काही क्षणानंतरही आपल्या मनात राग टिकून राहील तर त्याच्या मुळाशी "काय बेफिकीर माणूस आहे हा .... दिलगिरी व्यक्त करण्याची सभ्यतासुद्धा नाही याच्याजवळ .... दिसतो तर शिकलेला इ०" अशा तऱ्हेचे विचार असणारच.

५) विचार व भाषा

आपले विचार व भावना यांचे नाते किती नजिकचे आहे हे आपण पाहिलेच. आता आपण विचार कसा करतो, म्हणजे आपल्या विचारांचे माध्यम काय ते पाहू सर्व प्राणिमात्रांच्यात मनुष्याचे वैशिष्टच असे आहे की. मनुष्य फार मोठ्या प्रमाणावर प्रतीकांचा उपयोग करीत असतो. मनुष्य भाषा निर्माण करतो व वापरतो, आणि त्याचे चिंतन भाषेच्या माध्यमातून चालू असते. किंबहुना मनुष्य विचार करतो अथवा चिंतन करतो म्हणजे तो स्वतःशी मनातल्या मनात बोलत असतो असे म्हटले तर ती फार अतिशयोक्ती होणार नाही आणि म्हणून माणसाचे हे सतत चालणारे स्वगत भाषण म्हणजेच त्याच्या भावना ठरतात.

कल्पना करा की एखादा माणूस नोकरी मिळविण्यासाठी एका कचेरीत मुलाखतीसाठी जाण्यास निघाला आहे; तर तो साधारणतः स्वतःशी काय बरे बोलत असेल? बहुधा खालील वाक्ये त्याच्या मनात घोळत असतील.

"किती उमेदवार येतील बरे या मुलाखतीला? ... त्यांची शैक्षणिक पात्रता व अनुभव माझ्यापेक्षा जास्त असेल काय? .... आणि मुलाखत घेणारे अधिकारी कसे असतील बरे? ... माझी निवड होईल का नाही कोण जाणे? ... पण मी मुला-





खतीला तर जरूर जाणार ? ... माझी माझ्या विषयाची तयारी चांगली आहे ... मला अनुभवही काही कमी नाही ... मुलाखत घेणाऱ्या तज्ज्ञांवर मी माझ्या व्यक्तित्वाची छाप पाडू शकेन अशी माझी खात्री आहे ... मला या नोकरीची फार गरज आहे ... माझी निवड झाली तर माझ्या बायकोला व मित्रमंडळींना खासच माझ्याबद्दल अभिमान वाटेल... शिवाय माझी जर निवड झाली नाही तर काही आकाश कोसळणार नाही ... आणखी एक अनुभव येईल व त्याचा पुढे उपयोग होईल ... तेव्हा मी मुलाखतीला जाणारच."

आणि असे स्वगत भाषण वा विचार या माणसाच्या मनात सुरू झाले की त्याला, आशा, आत्मविश्वास, निश्चय यांचा प्रत्यय येतो. उलट, त्याच्या मनाशी तो खालीलप्रमाणे बोलू लागला तर काय होईल याची कल्पना करा.

"अरे बापरे, ५०-६० उमेदवार तेथे येणार... माझ्यापेक्षा कितीतरी जास्त शिक्षण व अनुभव असलेले उमेदवारही त्यात असणार... मुलाखत घेणारे लोक जर मला आडवे तिडवे प्रश्न विचारू लागले तर ? ... आणि माझी निवड झाली नाही हे माझ्या निकटवर्ती लोकांना समजले तर ? ... बापरे ! ... नको या मुलाखती आणि हे मानसिक ताण."

असे स्वतःशी बोलणारा मनुष्य निराशा, भीती, अनिश्चय, चिंता इत्यादी भावनांच्या तडाख्यातच सापडणार. याचा अर्थ असा की आपल्या भावनांच्या मुळाशी विचार असतात इतकेच नव्हे तर ते विचार स्वतःशी बोललेली काही वाक्ये असतात. म्हणजे आपण जी वाक्ये स्वतःशी सतत बोलत असतो तीच आपल्या भावना होतात.

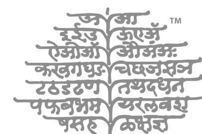
६) मानसिक दुःखाचे सातत्य

आता वरचे एक उदाहरण परत तपासून पाहू. समजा कोणी आपल्या पायावर पाय दिला की तात्काळ आपल्याला राग येतो. पण पायातून येणारी कळ थांबल्यावर तो राग संपेलच असे नाही. नंतरसुद्धा आपला राग टिकून राहील तर तो कशामुळे ? जर राग टिकून राहील तर खचितच त्याच्या मुळाशी काहीतरी विचार असणार, आणि ते विचार बहुधा असे असणार : "काय बेजबाबदार लोक असतात ... दुसऱ्याबद्दल मुळी काही विचारच नाही ... दिलगिरी व्यक्त करण्याची सभ्यताही नाही ... काय म्हणावे या उर्मटपणाला ... आपल्या लोकांना काही सेन्सच नाही ..." याचा अर्थ असा की आपल्या दुःखाचे मूळ काहीही असो ते दुःख टिकून राहण्यासाठी सतत काहीतरी आपण आपल्याशीच बोलत असतो खास.

हा मुद्दा डॉ. एलिस यांच्या विचारसरणीत फार महत्त्वाचा आहे. कारण ते म्हणतात की माणसाच्या भावनात्मक अवस्थतेचे कारण जरी समजा त्याच्या बालपणच्या अनुभवात असले तरी प्रश्न असा राहातो की आजपर्यंत ही अस्वस्थता टिकून कशी राहाते ? आणि त्याला डॉ. एलिस असे उत्तर देतात की मनुष्य आज या घटकेला दुःखी असेल तर त्याचे कारण आजही तो स्वतःशी काहीतरी सतत बोलत आहे व हे स्वगत बोलणे त्याचे दुःख, अस्वस्थता, भीती, काळजी, द्वेष, वैरभाव, हीनगंड, अपराधी भावना अथवा इतर आत्मघातकी भावना टिकवून ठेवत असते.

७) विचारांची अवास्तवता व तर्कदुष्टता

आणि दुर्दैवाची गोष्ट अशी की मनुष्य स्वतःशी हे जे संभाषण करीत असतो त्याची तो तर्कशुद्ध, व वास्तव दृष्टिकोणातून छाननी कधी करीत नाही. उदाहरणार्थ, एखादा मनुष्य स्वतःशी अनेकदा म्हणतो की "बापरे मी नापास झालो तर, मुलाखतीत माझी निवड झाली नाही तर, मला त्या मुलीने नकार दिला तर, मी हे काम करण्यात अयशस्वी झालो तर, मी सर्वांच्या समोर मूर्ख ठरलो तर, इ." पण "मी अयशस्वी झालो, अथवा मला त्या मुलीने नकार दिला, अथवा आणखी काही झाले तर असे काय मोठे आकाश कोसळणार आहे ?" असा प्रश्न तो स्वतःला विचारत नाही म्हणून तो त्याची भीती व काळजी कधी मोडून काढत नाही. आणि प्रत्येक दुःखाच्या, द्वेषाच्या, काळजीच्या, वैरभावाच्या, हीनगंडाच्या मुळाशी ही विचारशून्यता, हे तर्कदुष्ट, अवास्तव चिंतन असते. म्हणून डॉ. एलिस म्हणतात की आपले हर्ष वा खेद केवळ सभोवतालच्या घटनांनी





वा इतरेजनांनी निर्माण केलेले नसतात तर आपण त्या सर्वांकडे कोणत्या दृष्टिकोणातून पाहातो, त्यांचा जो अर्थ लावतो त्यावर अवलंबून असतात. आणि बाह्य घटनांचा, परिस्थितीचा व इतर व्यक्तींच्या वागण्याचा आपण जो अर्थ लावतो त्याला ते 'ब' असे म्हणतात.

८) जीवन-तत्त्वज्ञान

आता अ, ब व क या साखळीतील ब चा जास्त विचार करावयास हवा. आपण बाह्य घटनांचा, परिस्थितीचा वा इतरांच्या वागण्याचा अर्थ कसा लावतो, याचे मुख्य उत्तर असे की तो अर्थ आपण आपल्या स्वतःकडे व जीवनाकडे पाहाण्याच्या दृष्टि-कोणातून लावत असतो. मनुष्य ज्या समाजात जन्माला येतो व वाढतो त्या समाजाकडून तो कळत नकळत काही विचार शिकतो. मुख्यतः अगदी लहान असताना कुटुंबातील वडिलधाऱ्या माणसां-कडून तो जे विचार व जी मूल्ये शिकतो ती त्याच्या मनात अगदी पक्की रुजतात. कारण एक तर असे की स्वतंत्रपणे विचार करून वागण्यासाठी जी बौद्धिक पात्रता आवश्यक असते ती त्याच्याजवळ लहानपणी नसते. व दुसरे असे की त्या वयात वडिलधाऱ्या माणसांच्या बोलण्यात त्याला एक अधिकारवाणी जाणवत असते व त्यांच्या मायेचीही त्याला गरज असते. म्हणजे जेव्हा एखादे मूल बौद्धिक व भावनात्मक दृष्टचा अपक्व असते तेव्हा त्याच्यावर जे संस्कार होतात त्यातूनच ते आपली विचारसरणी बनवत असते. आणि म्हणून ते कितीतरी गोष्टी ग्राह्य मानून त्यांच्याच अनुषंगाने आपल्या व इतरांच्या वर्तनाचे मूल्यमापन करीत असते.

मनुष्य ज्या संस्कृतीचा वारसदार असतो त्या संस्कृतीकडून तो कित्येक मूल्ये अंधश्रद्धेने, स्वतंत्र विचार न करता स्वीकारत असतो हे काही डॉ. एलिस यांचे खास वेगळे मत नाही. कितीतरी समाज-शास्त्रज्ञांनी, मानववंशशास्त्रज्ञांनी व इतर तत्त्वज्ञांनी ही भूमिका मांडलेली आहे. आणि काहींच्या मते तर स्वातंत्र्य, लोकशाही, धर्म, एकपत्नीत्व, विज्ञान, शिक्षण, अशा विषयाबद्दलची मूल्येसुद्धा आपण केवळ गृहीत धरतो व पोपटपंची केल्याप्रमाणे दुसऱ्याला पाजतो; पण त्यांची गंभीरपणे समीक्षा क्वचितच करतो. एका लेखकाने म्हटले आहे त्याप्रमाणे समाजात मूल विचार करावयास शिकण्याच्या अगोदरच ते 'योग्य' विचार करण्यास शिकते !

तथापि समाजशास्त्रज्ञांनी व इतरांनी निदर्शनास आणलेल्या या सर्वसाधारण वस्तुस्थितीच्या आणखी पुढे जाऊन डॉ. एलिस सर्वसामान्य माणसांच्या मनात नेमक्या कोणत्या कल्पना दृढमूल झालेल्या असतात याची एक जंत्रीच देतात. त्यांच्या मानसोपचाराच्या व्यवसायातील प्रदीर्घ काळात मानसिक व्याधींनी त्रस्त झालेली असंख्य माणसे त्यांनी पाहिली. आणि त्यांना आढळून आले की बहुतेक व्याधींच्या मुळाशी काही ठरलेल्या तर्कदुष्ट व अवास्तव कल्पना अभिप्रेत असतात. त्यातील काही मुख्य कल्पना खाली दिल्या आहेत. आणि प्रत्येक वेळी कंसात त्या त्या कल्पनांच्या उलट जास्त विवेकी, वास्तव व सयुक्तिक कल्पना देण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण स्थळाभावी बुद्धिवादी व वास्तव दृष्टिकोणातून त्यांची समग्र चर्चा केलेली नाही. त्यासाठी वाचकांनी डॉ. एलिस यांचा मूळ ग्रंथ (संदर्भ- १) पाहावा.

१) आपल्या आसपासच्या सर्व लोकांचा लोभ संपादन करणे व आपण त्यांच्या पसंतीस उतरणे हे आवश्यक आहे.

(वस्तुतः ही इच्छा पूर्ण होणे जवळ जवळ अशक्य आहे. लोकांचा लोभ संपादन करणे हे स्पृहणीय आहे, उपयुक्त आहे पण अगदी अत्याव-श्यक नाही. आणि सतत सर्व गोष्टींच्या बाबतीत सर्वांची मर्जी संपादन करण्याच्या खटपटीत मनुष्य आपले सत्त्वच घालवून बसेल व इतरांचा गुलाम होईल.)

२) काही माणसे दुष्ट, दुर्गुणी, नीच व पाजी असतात आणि म्हणून अशा माणसांच्या कृत्यांबद्दल त्यांना जबरदस्त शासन हे केलेच पाहिजे.

(अशी कृत्ये मूर्खपणा, अज्ञान, भावनात्मक अपक्वता यांचे द्योतक असतात. आणि त्याबद्दल जबरदस्त शिक्षा करून ती माणसे सुधारणे दुरापास्त असते.)





३) जीवनातील घटना आपल्याला हव्या तशा घडत नाहीत ही एक कमालीची घोर आपत्ती आहे.

(घटना आपल्याला हव्या तशा न घडणे हे खासच वाईट व परिस्थितीत जेवढा बदल करता येईल तेवढा करण्याचा प्रयत्न जरूर केला पाहिजे. पण जर परिस्थिती आपल्या आवाक्याच्या बाहेर असेल तर छाती पिटून घेऊन काही फायदा नाही.)

४) आपले दुःख सभोवतालच्या परिस्थितीने व इतर माणसांनी आपल्यावर लादलेले असते व आपण त्याबाबत काहीच करू शकत नाही.

(बहुतेक वेळा आपले दुःख आपण बाह्य जगातील घटनाकडे कोणत्या दृष्टीने पाहातो त्यावर अवलंबून असते व ते नष्ट करणे आपल्याच हातात असते.)

५) एखादे संकट त्याबद्दल सतत काळजी करून दूर होईल.

(एखादे संकट उभे असेल तर त्याच्या निवारणार्थ काही विधायक प्रयत्न करणे योग्य आहे; पण काही करता येण्यासारखे नसेल तर त्याबद्दल काळजी करीत बसून काही फायदा नाही. उलट, तोटाच आहे.)

६) जीवनातील अडचणी व जबाबदाऱ्या यांना तोंड देण्याऐवजी त्या टाळणे हे जास्त सोपे असते. (असा हा वरवर सोपा दिसणारा मार्ग दूरदृष्टीने विचार केला तर फारच कष्टदायक असल्याचे समजते. त्यापेक्षा आल्या गोष्टीला सरळ सरळ सामोरे गेलेले बरे, नाही तर आत्मविश्वास येणार कोठून ?)

७) सर्व क्षेत्रांत आपण संपूर्णपणे कार्यक्षम, निष्णात, पराक्रमी, व यशस्वी असणे आवश्यक आहे.

(ही गोष्ट अशक्य आहे. संपूर्ण निर्दोष व परिपूर्ण कोणीच नसतो. आणि आपल्या या मर्यादा मान्य कराव्यात हेच योग्य.)

८) भूतकाळातील घटनांचा व अनुभवांचा आपल्या जीवनावर इतका जबरदस्त परिणाम झालेला असतो की त्यातून सुटका करून घेणे अशक्य असते.

(अशी सुटका करून घेणे अवघड असते; पण अशक्य नसते.)

९) सुख म्हणजे निरुद्योग व निष्क्रियता.

(कोणत्या तरी कामात अथवा प्रकल्पात मनापासून तल्लीन झालेली माणसेच जास्त सुखी असतात.)

१०) आपल्या हातून काही चूक झाली, काही प्रमाद घडला तर त्याबद्दल स्वतःला सतत दोष द्यावा व अपराधी भावना बाळगावी.

(काही चूक झाली तर तसे मान्य करावे व नंतर ती चूक सुधारावी. आणि आलेल्या अनुभवांवरून स्वतःचा विकास करावा पण केवळ स्वतःला दोष देण्यात व अपराधी भावनेच्या आधीन जाण्यात काही फायदा नाही.)

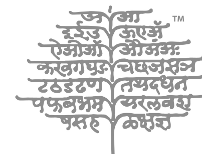
११) जीवनातील प्रत्येक समस्या सोडविण्याचा एखादा अगदी अचूक व परिपूर्ण मार्ग असतो; आणि तसा मार्ग सापडला नाही तर भलतेच अरिष्ट कोसळते.

(सर्वच प्रश्नांना अशी एकमेव अचूक उत्तरे नसतात. आणि अशी उत्तरे न मिळाल्याने जे परिणाम घडतील ते बहुधा अवास्तव व कपोलकल्पित असतात. शिवाय अशा एका परिपूर्ण उत्तराच्या व्यर्थ शोधात मनुष्य चिंतातुर व हतबल होतो.)

१२) आपण दुसऱ्यावर अवलंबून राहावे; आणि आपला भार आपल्यापेक्षा कोणा तरी जास्त सामर्थ्यवान व्यक्तीवर टाकावा.

(एका अर्थी आपण सर्वजणच दुसऱ्यांवर अवलंबून असतो हे खरे. पण म्हणून हे परावलंबन संपूर्ण नसावे. सामान्यतः आपण आपल्या पायावर उभे राहून आपला आत्मविश्वास वाढवावा.)

एखाद्या मनुष्याच्या मनात वरीलपैकी एक अथवा अनेक विवेकशून्य विचार असतील तर तो सभोवतालच्या घटनांचे व परिस्थितीचे विवरण (Interpretation) तो या विशिष्ट दृष्टिकोनातून करतो, तसे स्वतःला सतत सांगतो व म्हणून दुःखी होतो.





९) मानसोपचाराचे तंत्र

असे असेल तर मग पुढचा प्रश्न असा की अशा व्यक्तीवर कोणत्या प्रकारे उपचार करता येईल? आणि याचे उत्तर म्हणजे डॉ. एलिस यांचे विवेक-निष्ठ विश्लेषणाचे तंत्र. या तंत्राचे मुख्य सूत्र असे की जर मनुष्य बुद्धिप्रामाण्याची कास धरून वास्तव व तर्कशुद्ध पद्धतीने विचार करू लागेल तर त्याचे जीवन जास्त समृद्ध व भावनात्मकदृष्टचा सुखी व समाधानी होईल. आणि राग, मत्सर, वैरभाव, अपराधी भावना, द्वेष इत्यादी भावनांच्या मुळाशी तर्कदुष्ट, अवास्तव, अशास्त्रीय विचार असतात, असा या पद्धतीचा मूलभूत सिद्धान्त असल्याने मानसोपचाराच्या तंत्रातील मध्यवर्ती उद्दिष्ट म्हणजे दुःखी अथवा नसविकृत (Neurotic) माणसाची विचारसरणी अथवा जीवनदृष्टी बदलणे.

प्रत्यक्ष या तंत्राचा वापर कसा करतात हे डॉ. एलिस यांनी दिलेल्या उदाहरणावरून स्पष्ट होईल. एक क्ष नावाचा गृहस्थ डॉ. एलिस यांचेकडे अत्यंत अस्वस्थ मनःस्थितीत आला. तो ज्या लोकांच्या-बरोबर गोल्फचा खेळ खेळला होता त्या लोकांच्यात तो अप्रिय झाला होता. आणि आता पाहा :

डॉ. एलिस : म्हणजे तुमचे म्हणणे की तुम्ही ज्यांच्या-बरोबर काल गोल्फ खेळलात त्यांना तुम्ही आवडला नाहीत म्हणून तुम्ही अस्वस्थ, दुःखीकष्टी आहात.

क्ष : अर्थातच.

डॉ. एलिस : पण तुमच्या अस्वस्थतेचे कारण ते नव्हतेच.

क्ष : नाही कसे, तेच होते.

डॉ. एलिसः मी अगदी खात्रीपूर्वक सांगतो की ते तुमच्या अस्वस्थतेचे कारण नव्हते. फक्त ते कारण होते, असे तुम्हाला वाटते इतकेच.

क्ष : मग मी कशामुळे इतका बचैन व अस्वस्थ झालो आहे.

डॉ. एलिसः अगदी साधी गोष्ट आहे. झालेल्या गोष्टीचा नीट विचार करा. त्या गोल्फ खेळ-णाऱ्या लोकांना तुम्ही आवडला नाहीत याला आपण अ म्हणू आणि आपण हे गृहीत धरू की खरोखरच त्यांना तुम्ही आवडला नाहीत. ती काही तुमची केवळ कल्पना नाही.

क्ष : त्यांना मी आवडलो नाही हे अगदी खरे आहे; त्यांच्या वागण्यावरून मला ते अगदी स्वच्छ दिसलेच.

डॉ. एलिस : ठीक आहे. आणि तुम्ही बेचैन झालात, अस्वस्थ झालात हेहीं खरे ना ? त्याला आपण क म्हणू या. मात्र तुम्हाला जे वाटते की अ हे क चे कारण आहे. ते बरोबर नाही.

क्ष : नाही ? मग तुमच्या या क चे कारण काय ?

डॉ. एलिस : तुमच्या अस्वस्थतेचे खरे कारण आहे ब.

क्ष : ब ? ब म्हणजे काय ?

डॉ. एलिस : ब म्हणजे तुम्ही त्या लोकांबरोबर खेळताना स्वतःशी जे बोलत होतात ते.

क्ष : मी ... ? मी काय बोलत होतो स्वतःशी ? मी तर काहीच बोलत नव्हतो.

डॉ. एलिस : तुम्ही नक्कीच काहीतरी स्वतःशी बोलत होतात. नाही तर तुम्ही बेचैन व अस्वस्थ झालाच नसतात. कारण तुमच्या अंगावर दगड पडणे अथवा त्या सारखी एखादी बाह्य जगातील घटनाच तुम्हाला दुःखी अथवा अस्वस्थ करू शकेल. पण तसे काही झाले नव्हते. म्हणजे तुम्ही स्वतःला जे काही सांगत होतात त्यामुळेच तुम्ही बेचैन झाला होतात.

क्ष : पण मी ... मी तर काहीच बोलत नव्हतो स्वतःशी.

डॉ. एलिस : पाहा. नीट विचार करा बरे.

क्ष : होय ... मला वाटते मी काही तरी स्वगत बोलत होतो.

डॉ. एलिस : नक्कीच. काय बोलत होतात बरे ?

क्ष : मला वाटते मी स्वतःला सांगत होतो की या लोकांना मी आवडत नाही ही किती भयंकर गोष्ट आहे ... का मी त्यांना आवडत नाहीं ? असेच काही तरी म्हणत होतो मनातल्या मनात.

डॉ. एलिस : बरोबर. हे तुमचे मनातल्या मनात बोलणे म्हणजे ब. त्या लोकांना तुम्ही आवडला नाहीत म्हणजे काही तरी 'भयंकर' झाले असे तुम्हाला वाटते. म्हणजे तुमच्या दृष्टिकोणा-तून तुमची बेचैनी निर्माण झाली.

क्ष : बरे. मग मी आता काय करावे ?

अनुक्रमणिका





डॉ. एलिस : सांगतो काय करायचे ते. परत उद्या त्या लोकांबरोबर गोल्फ खेळा. पण एक गोष्ट अशी करा की तुम्ही त्यांच्या बरोबर खेळत असताना स्वतःशी काय बोलता, नेमकी कोणती वाक्ये तुमच्या मनात थैमान घालतात ते नीट लक्षपूर्वक पाहून ठेवा. बस. इतकेच. जमेल तुम्हाला हे ?

क्ष : हो. त्यात काही कठीण दिसत नाही. (परत पुढच्या वेळी क्ष डॉ. एलिस यांना भेटला तेव्हा म्हणाला.)

: बरोबर आहे तुमचे म्हणणे डॉक्टर. मी जे स्वतःच्या मनात बोलत होतो त्या सगळयाचा सारांश म्हणजे केवळ स्वतःबद्दल दया वा कीव !

डॉ. एलिस : अगदी बरोबर. त्या लोकांना तुम्ही आवडत नाही म्हणून सर्व वेळ तुम्ही स्वतःची कीव करीत होतात. मग तुम्ही दुःखी बेचैन व अस्वस्थ झालात तर नवल काय ?

अशा प्रकारे डॉ. एलिस यांनी क्षला त्याच्या आयुष्यातील वेगवेगळे प्रश्न व प्रसंग घेऊन असे शिकविले की जेव्हा जेव्हा तो राग, अपराधी भावना, बेचैनी, उदासीनता अथवा तशात इतर भावनांनी व्याकूळ होतो त्यावेळी पहिले काम असे करावयाचे की त्या त्या भावनांच्या मुळाशी नेमकी कोणती वाक्ये दडलेली असतात ते शोधून काढणे.

दुसरे काम असे की या सर्व वाक्यांच्या मुळाशी कोणती अवास्तव विचारसरणी अभिप्रेत आहे ते तपासणे. उदाहरणार्थ, क्षच्या वरील दुःखाच्या मुळाशी अशा कल्पना होत्या : १) गोल्फचा खेळ खेळणाऱ्या इतर लोकांना क्ष आवडणे आवश्यक होते. २) क्ष हा चांगला माणूस आहे, तो सचोटीने खेळतो म्हणून इतरांना तो आवडलाच पाहिजे. आणि ३) लोकांना तो आवडत नव्हता ही गोष्ट 'भयंकर' व 'अन्यायकारक' आहे.

तिसरे काम म्हणजे वरील कल्पना अगदी परखडपणे, तर्कशुद्धपणे तपासून पाहाणे. उदाहरणार्थ, क्षने स्वतःला असे प्रश्न विचारले पाहिजेत : का म्हणून मी दुसऱ्यांना आवडलोच पाहिजे ? लोकांना मी आवडलो नाही तर त्यात 'भयंकर' अथवा 'अन्यायकारक' काय आहे ? इ.

आणि चौथी व शेवटची कामगिरी म्हणजे क्षने स्वतःचा हा अवास्तव दृष्टिकोण बदलला पाहिजे. म्हणजेच क्षने स्वतः सतत सांगून पटवून दिले पाहिजे ते असे : इतरांना मी आवडलो तर ठीक, चांगली गोष्ट आहे. पण आवडलोच पाहिजे या म्हणण्यात काही अर्थ नाही. तसेच इतरांना मी आवडलो नाही यात 'भयंकर' अथवा 'अन्यायकारक' काही नाही. आणि लोकांची मर्जी मला संपादन करता आली नाही तर त्यामुळे काही तोटे होतील पण ते महाभयंकर अरिष्ट नाही इ.

अर्थात हे काम सोपे नसते. शिवाय केवळ तर्कशुद्ध विचारसरणी व बुद्धिप्रामाण्यवादी व वास्तव भूमिका सर्वच लोकांच्या बाबतीत पुरी पडत नाही म्हणून त्यांच्या दृष्टिकोणात अथवा जीवन-तत्त्वज्ञानात बदल करण्यासाठी भावनात्मक (Emotive) उपायांचीही जोड द्यावी लागते. आणि म्हणूनच या मानसोपचारशास्त्राला जास्त अचूकपणे डॉ. एलिस Rational-Emotive Psychotherapy असे म्हणतात.

येवढे करुनही एखाद्याने अनेक वर्षे जोपासलेले पूर्वग्रह व अशास्त्रीय विचार उपटून काढणे हे काम कठीण असते. पण तरीही डॉ. एलिस यांचा अनुभव असा आहे की मनोविश्लेषणाच्या (psychoanalysis) पद्धतीने मानसोपचाराला जेवढा वेळ लागतो त्या मानाने या पद्धतीने उपचार केल्यास वेळ फारच कमी लागतो व शिवाय उपचार जास्त भरंवशाचाही असतो.

१०) समारोप

या लेखात एका नव्या मानसोपचारशास्त्राची रूपरेषा अगदी स्थूलपणे रेखाटण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्थात एका लेखात या पद्धतीची पार्श्वभूमी, तात्त्विक बैठक, तंत्र या सर्वांचा ऊहापोह केलेला असल्याने जे सांगितले त्याहून जे सांगितले नाही असे खूप आहे. साहजिकच चिकित्सक वाचकांच्या मनात खूप शंका व उपप्रश्न उभे राहणे अपरिहार्य आहे. पण इतकी जिज्ञासा जागृत करण्याचे काम या लेखाने केले तरी लेख लिहिण्याचा उद्देश सफल झाला असे वाटेल.





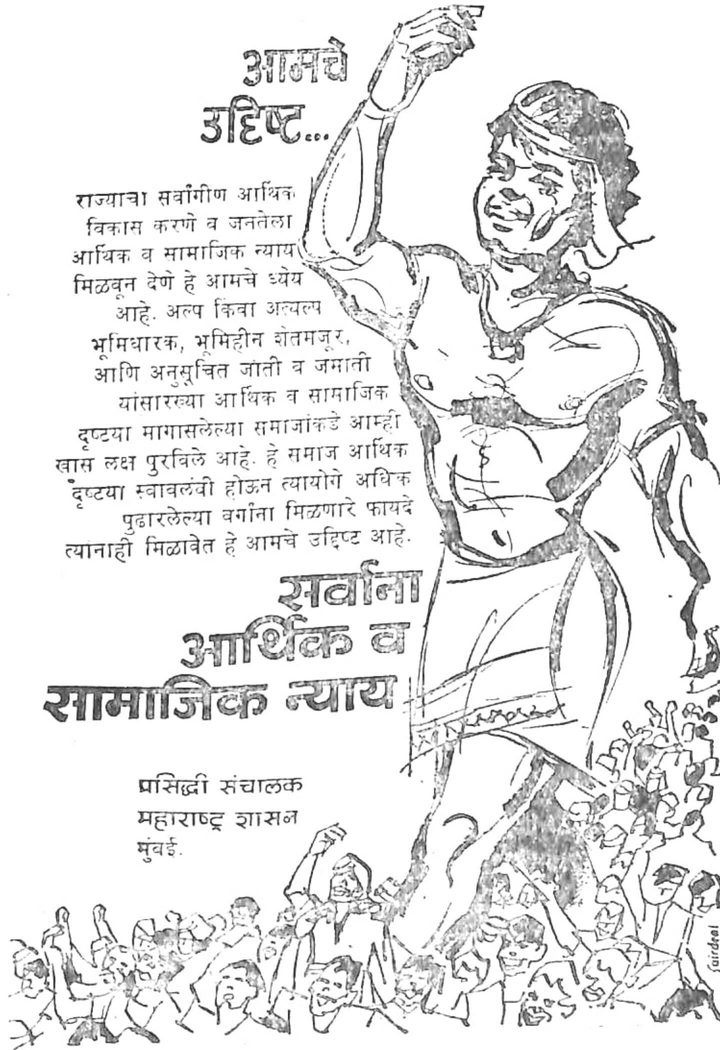
विवेकनिष्ठ मानसोपचारशास्त्र- एक जीवन-तत्त्वज्ञान

विवेकनिष्ठ मानसोपचारशास्त्र हे काही केवळ एक मानसोपचाराचे तंत्र नव्हे. ते एक जीवन-तत्त्वज्ञान आहे. या मानसोपचाराची उभारणी विवेकवादी, बुद्धिप्रामाण्यवादी विचारसरणीवर केलेली आहे. आणि विवेकवाद महाराष्ट्राला नवा नाही. आगरकरांपासून वऱ्हाडपांड्यांच्या (संदर्भ-२) पर्यंत त्याचा प्रवास दीर्घ व उज्वल आहे. तेव्हा विवेकवादाचे स्वरूप अधिक व्यवहार्य करण्यासाठी Institute for Rational Living या सारखी संस्था आपल्याकडेही असावी असा विचार कोणा मराठी माणसाच्या मनात येईल. अशी एक सुप्त आशा हा लेख लिहिण्याच्या मुळाशी आहे.

संदर्भ –

१) Ellis, Albert.
Reason and Emotion in Psychotherapy. New York: Lyle Stuart, 1962.

२) वऱ्हाडपाण्डे, नी. र.
'विवेकवाद' नवी दिल्ली: नी. र. वऱ्हाडपाण्डे. प्रकाशनाचे साल दिलेले नाही.



प्रा. मे. पुं. रेगे

स्वाभाविक निगमन

बालपणी अनेकांनी बीजगणिताचा निष्कारण धसका घेतलेला असतो आणि मग गणित ही त्यांच्या दृष्टीने अनाकलनीय आणि भयप्रद अशी गोष्ट होऊन बसते. प्रौढवयात 'चिन्हांकित तर्कशास्त्रा'चीही (सिम्बॉलिक लॉजिक) अशीच निष्कारण धास्ती अनेकजण बाळगताना आढळतात. अशा मंडळीचा ह्या शास्त्राशी सर्वसाधारण परिचय करून देणे हा ह्या लेखाचा उद्देश आहे. हा लेख वाचण्यासाठी कोणतीही पूर्वतयारी आवश्यक नाही. थोडीफार तितिक्षा अंगी असलेल्या कुणाही 'सामान्य वाचकाने' तो वाचावा.

१ तार्किक पदे (लॉजिकल वर्ड्स.)

'आणि,' 'किंवा,' 'जर–तर' ह्या पदांना 'तार्किक पदे' असे म्हणू या. 'तार्किक पद' म्हणजे काय, त्याचे सामान्य स्वरूप कसे असते, कोणते गुणधर्म अंगी असले तर आणि तरच कोणतेही पद तार्किक पद ठरते हा प्रश्न आपण आता उपस्थित करीत नाही आहोत; म्हणजे तार्किक पदाची व्याख्या काय हा प्रश्न आपण उपस्थित करीत नाही. फक्त ह्या काही पदांना 'तार्किक पदे' म्हणून आपण वेगळी काढीत आहो. त्यांना असे वेगळे काढून 'तार्किक पदे' असे संबोधण्याचे स्वारस्य पुढे उघड होईल. शिवाय ही तार्किक पदांची संपूर्ण यादी आहे असेही आपले म्हणणे नाही. आणखीही कित्येक तार्किक पदे असू शकतील.

ह्या पदांना तार्किक पदे म्हणण्याचे एक कारण असे की ही सारी उभयान्वयी अव्यये आहेत. दोन वाक्यांना एकत्र जोडून त्यांच्यापासून एक सामासिक वाक्य प्राप्त करून घेण्यासाठी आपण ही अव्यये वापरतो. उदा. 'गोविंदाला मार्च महिन्यात नोकरी लागली' व 'गोविंदाचे मार्गशीर्षात लग्न झाले' ही दोन वाक्ये 'आणि' ह्या अव्ययाने एकमेकाशी जोडून त्यांच्यापासून 'गोविंदाला मार्च महिन्यात नोकरी लागली आणि गोविंदाचे मार्गशीर्षात लग्न झाले' हे सामासिक वाक्य आपण प्राप्त करून घेऊ शकतो. [ह्या लेखात वाक्य (सेन्टेन्स) आणि विधान (प्रोपोझिशन) ह्यांच्यात भेद करण्याचे कारण नसल्याने आपण असा भेद करणार नाही. वेगळ्या संदर्भात शब्दांचे बनलेले वाक्य आणि ह्या वाक्याद्वारे मांडलेले विधान ह्यांच्यात भेद करणे आवश्यक असेल. पण आपले मुख्य उद्दिष्ट तार्किक पदांच्या अर्थाचा उलगडा करण्याचे असल्यामुळे इतर संदर्भात हा भेद करणे आवश्यक असले तरी ह्या लेखात हा भेद करण्याचे कारण नाही एवढे नमूद करण्यावर भागेल.] त्याचप्रमाणे 'जर पाऊस वेळेवर पडला तर पीक भरपूर येईल' हेही सामासिक वाक्य आहे. 'पाऊस वेळेवर पडला व 'पीक भरपूर येईल' ही दोन वाक्ये 'जर–तर' ह्या उभयान्वयी अव्ययाने एकमेकाशी जोडल्याने ते सिद्ध झाले आहे.

तेव्हा 'आणि', 'जर–तर' इ. अव्यये म्हणजे वाक्ये किंवा विधाने एकमेकाशी जोडणारी संयोजके (सेन्टेन्शियल किंवा प्रोपोझिशनल कनेक्टिव्ह) आहेत. सामासिक वाक्य किंवा विधान अशा संयोजकाच्या साहाय्याने वाक्ये किंवा विधाने एकमेकाशी जोडल्याने प्राप्त होते. 'आणि', 'जर–तर' आणि 'किंवा' ही संयोजके द्विपद (बायनरी) संयोजके आहेत. म्हणजे दोन वाक्यांना एकमेकाशी जोडून सामासिक वाक्ये प्राप्त करून देणारी ती संयोजके आहेत. पण संयोजकांच्या यादीत आणखीही एका वेगळ्या प्रकारच्या संयोजकाचा अंतर्भाव करणे आवश्यक आहे. कोणतेही विधान नाकारायचा एक ठरीव मार्ग म्हणजे ज्या वाक्यात ते विधान मांडलेले असते त्याच्यापुढे '– असे नाही'





हा शब्दप्रयोग जोडून देणे. उदा. 'ईश्वर आहे' असे कुणी म्हटले आणि हे त्याचे म्हणणे मला नाकारायचे असले तर 'ईश्वर आहे असे नाही' (थोडक्यात 'ईश्वर नाही') असे म्हणून मी ते नाकारू शकतो. 'असे नाही' हा शब्दप्रयोगही एक संयोजक आहे असे आपण का म्हणतो? 'आणि' 'किंवा' ही संयोजके वाक्यांना जोडून त्या वाक्यांपासून ज्याप्रमाणे आपण त्यांच्याहून वेगळे असे एक वाक्य प्राप्त करून घेतो त्याप्रमाणे '— असे नाही' हा शब्दप्रयोगही वाक्याला जोडून त्याच्यापासून त्याच्याहून वेगळे असे एक वाक्य आपण प्राप्त करून घेतो. फरक एवढाच की 'आणि', 'किंवा', 'जर-तर' ही द्विपद संयोजके दोन वाक्यांना एकमेकाशी जोडणारा दुवा म्हणून कार्य करतात तर '– असे नाही' हे संयोजक एकाच वाक्याला जोडण्यात येते आणि त्याच्यापासून त्याच्याहून वेगळे, (मूळ वाक्याला नाकारणारे) वाक्य निष्पन्न करून देते. तेव्हा '– असे नाही' हे एकपद संयोजक (सिंग्युलरी कनेक्टिव्ह) आहे असे म्हणू या.

२. संयोजकांचा अर्थ

ह्या संयोजकांचा अर्थ आपण कसा स्पष्ट करू शकू? 'पिवळा' ह्या शब्दाचा अर्थ स्पष्ट करण्याचा सर्वात चांगला मार्ग म्हणजे पिवळ्या वस्तूंची उदाहरणे, सँपल्स दाखविणे, पिवळ्या नसलेल्या वस्तूंची सँपल्स दाखविणे आणि अशा रीतीने वस्तू पिवळी आहे असे म्हणणे कधी योग्य ठरते व कधी योग्य ठरत नाही हे समजावून देणे. पण संयोजकांचा अर्थ अशा रीतीने स्पष्ट करता येणार नाही हे उघड आहे. 'आणि' किंवा 'किंवा' किंवा 'जर–तर' ह्या पदांनी काही गुणांचा किंवा वस्तुप्रकारांचा निर्देश होत नाही; ह्या गुणांची किंवा वस्तुप्रकारांची उदाहरणे सँपल्स आपण दाखवू शकत नाही. मग ह्या पदांचा अर्थ कसा स्पष्ट करता येईल? हाच प्रश्न वेगळ्या रीतीने विचारता येईल. पिवळ्या वस्तूंना माणूस पिवळ्या म्हणत असेल व पिवळ्या नसलेल्या वस्तूंना पिवळ्या म्हणत नसेल किंवा 'त्या पिवळ्या नाहीत' असे म्हणत असेल तर त्याला 'पिवळ्या' ह्या पदाचा अर्थ नीट माहीत आहे असे आपण म्हणू. त्याचप्रमाणे 'आणि' ह्या पदाचा अर्थ एखाद्याला नीट माहीत आहे असे आपण कधी ठरवू शकू? ह्या प्रश्नांचे उत्तर असे देता येईल: 'आणि' ह्या पदाचा अर्थ समजावून सांगायचा म्हणजे ज्या नियमांना अनुसरून ते पद वापरायचे असते ते नियम समजावून द्यायचे. ह्या नियमांना अनुसरून जर एखादा 'आणि' ह्या पदाचा उपयोग आपल्या भाषणात करीत असेल तर त्याला ह्या पदाचा अर्थ नीट माहीत आहे असे आपण ठरवतो. 'आणि' हे पद वापरण्याचे हे नियम कोणते?

आपण पुढील उदाहरण घेऊ या. समजा एखाद्या इतिहाससंशोधकाला एका ताम्रपटात किंवा भूर्जपत्रात व. अशी वाक्ये आढळली: '... चंडवर्म्याने राज्याभिषेकानंतर लगेच लाटदेशावर स्वारी केली ...... चंडवर्म्याचा कीर्तिवर्म्याने पराभव केला होता.' आता समजा, ह्या माहितीच्या आधारे ह्या संशोधकाने पुढील विधान केले: 'चंडवर्म्याने राज्याभिषेकानंतर लगेच लाटदेशावर स्वारी केली आणि चंडवर्म्याचा कीर्तिवर्म्याने पराभव केला होता.' आता वरील उताऱ्यात नेमके हे वाक्य कुठे आलेले नाही. तेव्हा हे विधान करायचा तुला अधिकार काय? असा प्रश्न आपल्या संशोधकाला कुणी विचारू शकेल. आणि ह्यावर उत्तर असे राहील की 'चंडवर्म्याने राज्यभिषेकानंतर लगेच लाटदेशावर स्वारी केली' हे विधान वर करण्यात आले आहे; त्याचप्रमाणे 'चंडवर्म्याचा कीर्तिवर्म्याने पराभव केला होता' हे विधानही करण्यात आले आहे. तेव्हा 'चंडवर्म्याने राज्याभिषेकानंतर लगेच लाटदेशावर स्वारी केली आणि चंडवर्म्याचा कीर्तिवर्म्याने पराभव केला होता' हे (सामासिक) विधान करण्याचा मला (किंवा कुणालाही) अधिकार आहे. सामान्यपणे हा नियम असा मांडता येईल: समजा क हे विधान करण्यात (स्वीकारण्यात) आले आहे; ख हे विधानही करण्यात (स्वीकारण्यात) आले आहे. तर मग (क आणि ख) हे





सामासिक विधानही करता (स्वीकारता) येते. म्हणजे :

१) क
२) ख

∴ (क आणि ख)

ह्या संदर्भात 'क', 'ख' ही अक्षरे आपण कशा रीतीने वापरीत आहो इकडे थोडे लक्ष देणे आवश्यक आहे. 'पृथ्वी वाटोळी आहे' हे जसे एक विधान आहे तसे 'क' किंवा 'ख' हे काही विधान नाही. 'क', 'ख', (त्याचप्रमाणे 'ग', 'घ') ही अक्षरे आहेत. पण आपण त्यांचा विधानांसाठी स्थानधारक (प्लेसहोल्डर) म्हणून ह्या संदर्भात वापर करीत आहो. किंवा 'क', 'ख' ही खरी विधाने नाहीत, ती डमी विधाने आहेत असे म्हणता येईल. आगगाडीत जागा पकडल्यानंतर बाहेर जायचे असेल तर आपल्या जागेवर आपण एखादा रुमाल किंवा पुस्तक ठेवून जातो. तो रुमाल काही त्या जागेवरून प्रवास करणार नाही, त्याच्याऐवजी त्या जागेवर एक माणूस येऊन बसणार आहे पण ज्याअर्थी तेथे एक रुमाल आहे त्याअर्थी ती जागा पकडण्यात आली आहे हा संकेत सारेजण पाळतात. त्याप्रमाणे 'क', 'ख', इ. ह्या अक्षरांच्या स्थानी विधानांची स्थापना करायची असते हा आपला संकेत आहे. उदा. 'क आणि ख' हा प्रयोग घ्या. हे काही विधान नाही. पण त्यातील 'क'च्या जागी 'पृथ्वी वाटोळी आहे' हे विधान आणि 'ख'च्या जागी 'पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते' हे विधान घातले तर 'पृथ्वी वाटोळी आहे आणि पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते' हे सामासिक विधान प्राप्त होते. 'क' किंवा 'क आणि ख' ह्या प्रकारच्या प्रयोगांना विधानरूपके किंवा वाक्यरूपके (प्रोपोझिशनल किंवा सेन्टेन्शिअल स्किमाटा; स्किमाटाचे एकवचन स्कीमा) म्हणू या. वाक्यरूपकाच्या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण असे करता येईल : वाक्यरूपक म्हणजे एक अक्षर असते किंवा त्याच्यात अनेक अक्षरे असतात व ती संयोजकांनी एकमेकाशी जोडलेली असतात. उदा. 'क', 'घ', 'क आणि ख' 'ख किंवा (ग आणि घ)', 'ख असे नाही', 'जर क तर ख' ही सर्व विधानरूपके आहेत. विधानरूपकातील प्रत्येक अक्षराच्या जागी विधानाची स्थापना केली की त्या विधानरूपकापासून प्रत्यक्ष विधान लाभते. उदा. 'ख असे नाही' ह्या रूपकात 'ख'च्या जागी 'पृथ्वी वाटोळी आहे,' ह्या विधानाची स्थापना केली तर त्याच्यापासून 'पृथ्वी वाटोळी आहे असे नाही' हे विधान प्राप्त होते. किंवा 'क' ह्या रूपकाच्या जागी 'टिळकांनी गीतारहस्य लिहिले' ह्या विधानाची स्थापना केली तर त्याच्यापासून 'टिळकांनी गीतारहस्य लिहिले' हे विधान (अर्थात्) प्राप्त होते, आणखी एका गोष्टीकडे लक्ष वेधले पाहिजे. काही विधाने सामासिक असतात हे आपण पाहिले. घटकविधानांना संयोजकाद्वारा एकमेकाशी जोडल्याने सामासिक विधान प्राप्त होते. (किंवा एकाच विधानाला 'असे नाही' हे संयोजक जोडल्यानेही सामासिक विधान लाभते.) म्हणजे सामासिक विधानाचे घटक विधाने आणि संयोजके (किंवा घटकविधान आणि संयोजक) ह्यांच्यात विश्लेषण करता येते. पण काही विधाने अशी असतात की घटकविधानांशी संयोजके संलग्न करून ती प्राप्त झालेली नसतात; घटकविधाने आणि संयोजके ह्यांच्यात त्यांचे विश्लेषण करता येत नाही. अशा विधानांना साधी विधाने (सिंपल प्रोपोझिशन्स) म्हणू या. उदा० 'पृथ्वी वाटोळी आहे' हे एक साधे विधान आहे; ते सामासिक नाही. कोणत्याही सामासिक विधानाचे अंतिम घटक म्हणजे त्यातील साधी विधाने आणि संयोजके असणार हे उघड आहे आता लक्षात घेण्याची गोष्ट अशी की विधानरूपकातील अक्षरांच्या जागी आपण साध्या विधानांची किंवा सामासिक विधानांची स्थापना करू शकतो. उदा. 'क' ह्या विधानरूपकातील अक्षराच्या ठिकाणी 'पृथ्वी वाटोळी आहे आणि ती सूर्याभोवती फिरते' ह्या विधानाची मी स्थापना केली तर ह्या रूपकापासून 'पृथ्वी वाटोळी आहे आणि ती सूर्याभोवती फिरते' हे विधान लाभते. किंवा 'क किंवा ख' ह्या रूपकात जर 'क' ह्या अक्षराच्या जागी

'भारत लोकसत्ताक राज्य आहे' ह्या विधानाची आणि 'ख' ह्या अक्षराच्या जागी 'पाकिस्तान धर्माधिष्ठित राज्य आहे आणि पाकिस्तानात अल्पसंख्याकांचा छळ होतो' ह्या विधानाची स्थापना करण्यात आली तर ह्या रूपकापासून 'भारत लोकसत्ताक राज्य आहे किंवा (पाकिस्तान धर्माधिष्ठित राज्य आहे आणि पाकिस्तान, अल्पसंख्याकांचा छळ होतो)' हे विधान लाभेल.

'आणि' हा शब्द (किंवा पद किंवा संयोजक) वापरण्यासंबंधीचा एक नियम आपण वर पाहिला. हा नियम असा :

१) क
२) ख
∴ (क आणि ख)

'आणि' हे पद भाषणात कसे प्रविष्ट (इंट्रोड्यूस) करून घ्यावे ह्यासंबंधीचा हा नियम आहे असे म्हणता येईल. क हे विधान केलेले असेल आणि ख हे विधान केलेले असेल तर (क आणि ख) हे विधान आपण करू शकतो, अशा रीतीने 'आणि' हे पद वापरू शकतो असे हा नियम सांगतो. हा नियम एका 'निगमन–रूपका'च्या (डिडक्शन स्कीमा) स्वरूपात मांडला आहे. निगमनात काही विधानापासून एक विधान निष्पन्न करून घेण्यात आलेले असते. जे विधान निष्पन्न करून घेण्यात आलेले असते त्याला निगमनाचा निष्कर्ष म्हणतात; आणि ज्या विधानांपासून हा निष्कर्ष काढण्यात आलेला असतो त्यांना निगमनाची आधारविधाने (प्रेमिसिस्; एकच असल्यास प्रेमिस्–आधारविधान) म्हणतात उदा.

१) पृथ्वी वाटोळी आहे.
२) पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते.

३) ∴ पृथ्वी वाटोळी आहे आणि पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते.

–हे एक निगमन आहे. १) आणि २) ही त्याची आधारविधाने आहेत आणि ३) हे निष्कर्ष-विधान आहे. परंतु,

१) क
२) ख
३) ∴ (क आणि ख)

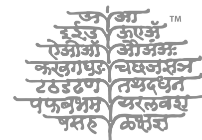
–हे निगमन नाही कारण त्याच्यात आधारविधानांच्या किंवा निष्कर्षाच्या ठिकाणी विधाने नाहीत; केवळ विधानरूपके आहेत. ते एक निगमनरूपक आहे असे म्हणू या. निगमनरूपकात काही विधानरूपकांपासून एक विधानरूपक निष्पन्न केलेले असते.

आता 'आणि' हे पद वापरण्यासंबंधीचा एक नियम आपण पाहिला. 'आणि' हे संयोजक भाषणात कसे प्रविष्ट करावे यासंबंधीचा हा नियम आहे आणि निगमनरूपकाच्या स्वरूपात आपण तो मांडतो. पण संयोजके भाषणात ज्याप्रमाणे प्रविष्ट करून घेता येतात त्याप्रमाणे त्यांचे भाषणातून अपसारणही (एलिमिनेशन) करता येते. उदा. समजा आपल्या संशोधकाला त्या शिलालेखात किंवा भूर्जपत्रात पुढील वाक्य आढळले : '... चंडवर्मा डाव्या पायाने अधू होता आणि चंडवर्म्याचा उजवा डोळा तिरळा होता ...' ह्यावरून आपला संशोधक 'चंडवर्मा डाव्या पायाने अधू होता' हे विधान निष्पन्न करून घेऊ शकतो. किंवा सामान्यपणे (क आणि ख) ह्या स्वरूपाचे विधान जर करण्यात आले असेल तर त्यापासून क हे विधान निष्पन्न करता येते. हे निगमनरूपक असे मांडता येईल :

(१) क आणि ख
∴ क

ह्या निगमन रूपकाप्रमाणे आपल्याला 'आणि' ह्या संयोजकाचे अपसारण करता येते असे आपण म्हणतो कारण ह्याच्या आधार-विधानरूपकात 'आणि' उपस्थित आहे पण त्याच्या निष्कर्ष–विधानरूपकात 'आणि' उपस्थित नाही. त्याचे अपसारण करण्यात आले आहे.

सारांश, 'आणि' ह्या संयोजकाचा अर्थ विशद करण्याचा एक मार्ग म्हणजे ते भाषणात प्रविष्ट कसे करावे आणि त्याचे भाषणातून अपसारण कसे करावे ह्यासंबंधीचे नियम देणे. इतर संयोजकांचे





अर्थही असेच विशद करता येतील. ज्या संयोजकांचा आपण सध्या विचार करीत आहो त्यांची यादी खाली देण्यात आली आहे. ही संयोजके दरवेळी अक्षरात लिहिणे गैरसोयीचे असल्यामुळे त्यांच्यासाठी जी चिन्हे मुक्रर करण्यात आली आहेत तीही देण्यात आली आहेत. ह्या संयोजकांचा उपयोग केल्याने जी विधानरूपके (किंवा सामासिक विधाने) प्राप्त होतात त्यांची नावे ही* मांडण्यात आली आहेत :

३) संयोजकांचे प्रवेशन नियम व अपसारण नियम :

आपण वर पाहिले त्याप्रमाणे & चा प्रवेशन व अपसारण नियम असे देता येतील :

(अ) & चा प्रवेशन नियम (& +)

—— (१) क
—— (२) ख
∴ (क & ख)

& चा अपसारण नियम (& –)

—— (क & ख) —— (क & ख)
∴ क ∴ ख

['& +' ह्या चिन्हाचा उलगडा सहज होईल. '&' हे संयोजक प्रविष्ट करून घेण्यासंबंधीच्या नियमाचे ते बोधचिन्ह आहे. त्याचप्रमाणे '& –' हे चिन्ह '&' ह्या संयोजकाचे अपसारण कसे करावे ह्या विषयीच्या नियमाचे बोधचिन्ह आहे. ह्याच पद्धतीने इतर संयोजकांविषयीच्या नियमांची बोधचिन्हे पुढे देण्यात येतील. उदा. '——> +', '—— –' इत्यादी.

& – हा नियम दोन स्वरूपात देण्यात आला आहे. उभयान्वयी रूपकापासून त्याच्या डाव्या बाजूचा अवयव (आपल्या उदाहरणात 'क' हा अवयव) निष्पन्न करून घेता येतो असे पहिले निगमनरूपक सांगते तर उजव्या बाजूचा अवयव ('ख' हा अवयव) निष्पन्न करून घेता येतो असे दुसरे निगमनरूपक सांगते. जी आधाररूपके म्हणून स्वीकारलेली असतात व पूर्वीच्या आधाररूपकांपासून निगमनाने निष्कर्षित केलेली नसतात त्यांच्या डाव्या बाजूला एक सरळ आडवी रेषा काढून त्यांचे हे स्थान दर्शित करण्यात येते.]

(आ) आता V च्या प्रवेशन आणि अपसारण नियमांकडे वळू या. V चा प्रवेशन नियम असा मांडता येईल :

V चा प्रवेशन नियम (V +)

—— (१) क
∴ (क V ख)

ह्या नियमाचा काहीसा उलगडा करावा लागेल. समजा कॉलेजच्यां सूचनाफलकावर अशी नोटीस लागली आहे : जो विद्यार्थी पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण झाला आहे किंवा ज्याचा क्रिकेट टीममध्ये अंतर्भाव करण्यात आला आहे त्याला बक्षीस मिळेल. समजा क्ष हा विद्यार्थी पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण झाला आहे. मग ह्या नोटिशीप्रमाणे त्याला बक्षीस मिळेल की नाही ? आता असे म्हणता येईल की जर नोटीस अशी असती की 'जो विद्यार्थी पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण झाला आहे त्याला बक्षीस मिळेल' तर ती क्षला सरळ लागू पडली असती; पण नोटीस तर अशी आहे की "जो विद्यार्थी पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण झाला आहे किंवा ज्याचा क्रिकेट टीम-

---

*	संयोजक	चिन्ह	उदाहरण	नाव
१)	आणि	&	(क & ख)	उभयान्वयी (विधानरूपक)
२)	किंवा	V	(क V ख)	वियुक्त ,,
३)	जर–तर–	——>	(क ——> ख)	अंतर्भावी ,,
४)	– असे नाही	——	– क	नास्तिवाची ,,





मध्ये अंतर्भाव झाला आहे त्याला बक्षीस मिळेल." ही नोटीस क्षला लागू पडते की नाही? ह्यावर उत्तर असे की 'पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण होण्याची' अट जर क्ष सांभाळतो तर 'पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण झालेला असणे किंवा क्रिकेट टीममध्ये अंतर्भूत असणे' ही अटही तो सांभाळतो; म्हणजे 'क्ष पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण झाला आहे' हे विधान जर खरे असेल तर 'क्ष पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण झाला आहे किंवा क्षचा क्रिकेट टीममध्ये अंतर्भाव झाला आहे' हे विधानही खरे असले पाहिजे; म्हणजेच 'क्ष पहिल्या उत्तीर्ण झाला आहे' ह्या विधानापासून 'क्ष पहिल्या वर्गात उत्तीर्ण झाला आहे किंवा क्षचा अंतर्भाव क्रिकेट टीममध्ये झाला आहे.' हे विधान निष्पन्न होते. किंवा सामान्यपणे क ह्या विधानापासून (क V ख) हे विधान निष्पन्न होते. V + हा नियम आपण दोन प्रकारें मांडू शकू.

(१)

—— (१) क
∴ (क V ख)

(२)

—— (१) क
∴ (ख V क)

V च्या अपसारणाचा, (V —) हा नियम असा मांडता येईल :

V — चा नियम :

— (१) (क V ख)

—— (२) क
⋮ ⋮
(म) ग

—— (म + १) ख
⋮ ⋮
(न) ग

∴ ग

ह्या नियमाचा किंवा निगमनरूपकाचा उलगडा करणे आवश्यक आहे. हा V च्या अपसारणाचा नियम का आहे? कारण ह्या निगमनरूपकाच्या आधाररूपकात 'V' हे संयोजक उपस्थित आहे परंतु त्याच्या निष्कर्षरूपकातून त्याचे उच्चाटण, अपसारण करण्यात आले आहे म्हणून. आता ह्या निगमनरूपकाचे स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी पुढील उदाहरण पहा : समजा मला क्ष ह्या ठिकाणापासून य ह्या ठिकाणी जायचे आहे व विमानाची वाहतूक नेहमीप्रमाणे बंद पडली आहे. ह्या परिस्थितीत 'मला आगगाडीने जावे लागणार किंवा आगबोटीने जावे लागणार' हे विधान खरे आहे. (म्हणजे तिसरा पर्याय नाही.) पण जर मी आगगाडीने गलो तर कमीत कमी तीन दिवसांचा प्रवास घडणार हे दाखवून देता येते. तसेच आगबोटीने मी गेलो तरी कमीतकमी तीन दिवसांचा प्रवास घडणार हे दाखवून देता येते. ह्या परिस्थितीत 'मला आगगाडीने जावे लागणार किंवा मला आगबोटीने जावे लागणार' ह्या वियुक्त विधानापासून 'मला कमीतकमी तीन दिवसांचा प्रवास घडणार' हे विधान निष्पन्न होते हे उघड आहे. वरील निगमनरूपक ह्याच स्वरूपाचे आहे. त्याच्यात '(क V ख)' हे आधाररूपक आहे. त्यातील क ह्या पर्यायापासून ग निष्पन्न होते हे (२) ह्या पायरीपासून ते (म) ह्या पायरीपर्यंतच्या निगमनात दाखविलेले आहे. त्याचप्रमाणे ख ह्या पर्यायापासूनही ग निष्पन्न होते हे (म + १) ह्या पायरीपासून ते (न) ह्या पायरीपर्यंतच्या निगमनात दाखविलेले आहे. आणि म्हणून (क V ख) पासून ग हा निष्कर्ष काढण्यात आला आहे. V — च्या नियमाची वर जी मांडणी केली आहे तिच्यात (म) ह्या पायरीवरच्या ग खाली जी आडवी रेषा आहे— (२) ह्या पायरीवरील क ह्या आधाररूपकाच्या डाव्या बाजूच्या आडव्या रेषेशी ती उभ्या रेषेने जोडली आहे— ती क पासून ग पर्यंतची निगमनाची साखळी पुरी झाली हे दर्शविते. त्याचप्रमाणे (म + १) ह्या पायरीवरील ख पासून (न) ह्या पायरीवरील ग पर्यंतची निगमनाची साखळी पुरी झाली हे ख आणि ग ह्यांना जोडणाऱ्या अशाच रेषांनी दाखविलेले आहे. व नंतर (क V ख) पासून ग ह्या निष्कर्षाचे निगमन केले आहे.





सारांश ∨ + आणि ∨ − ह्या नियमांची मांडणी अशी करता येईल :

∨ चा प्रवेशन नियम (∨ +)

— (१) क
∴ (क ∨ ख)

— (१) क
∴ (ख ∨ क)

∨ चा अपसारण नियम (∨ −)

—(१) (क ∨ ख)

——(२) क
⋮ ⋮
(म) ग

——(म + १) ख
⋮ ⋮
(न) ग

∴ ग

(ई) → चे प्रवेशन व अपसारण नियम.

→ चा अपसारण नियम अगदी साधा आहे. तो असा मांडता येईल :

— (१) (क → ख)
— (२) क
∴ ख

(क → ख) आणि क ह्या विधानरूपकांपासून ख निष्पन्न होते हे उघड आहे.

→ चा प्रवेशननियमही असाच साधा आहे. समजा 'क्ष त्रिकोण आहे' हे विधान आपण स्वीकारले; आणि त्याच्यापासून निगमनाने 'क्षच्या तीन्ही कोनांची बेरीज दोन काटकोनांएवढी आहे' हे विधान निष्पन्न करून दाखविले. तर ह्यावरून आपण 'जर क्ष हा त्रिकोण आहे तर क्षच्या तीन्ही कोनांची बेरीज दोन काटकोनांएवढी आहे' हे विधान प्राप्त करून घेऊ शकतो. ह्याच्यामागचे सामान्य तत्त्व असे दाखविता येईल :

——(१) क
⋮ ⋮
(म) (ख)

∴ (क → ख)

— म्हणजे क ह्या आधाररूपकापासून ख हे रूपक निगमनाने निष्पन्न होते असे जर आपण दाखवून दिले तर ह्या निगमनाच्या साखळीपासून (क → ख) ह्या रूपकाचा निष्कर्ष करता येतो.

सारांश → च्या प्रवेशनाचा नियम आणि अपसारणाचा नियम असे मांडता येतील.

→ चा प्रवेशन नियम (→ +)

——(१) क
⋮ ⋮
(म) ख

∴ (क → ख)

→ चा अपसारण नियम (→ −)

— (१) (क → ख)
— (२) क
∴ ख

(उ) − चा प्रवेशननियम आणि अपसारण नियम—

निगमनाच्या संदर्भात आपल्याला − चा अर्थ मुक्रर करायचा आहे. समजा, क हे विधान आपण स्वीकारले आणि त्याच्यापासून ख हे विधान निष्पन्न होते असे दाखवून दिले आणि − ख हे विधानही निष्पन्न होते असे दाखवून दिले. म्हणजे क पासून परस्परव्याघाती (काँट्रॅडिक्टरी) विधाने निष्पन्न होतात असे दाखवून दिले. तर अर्थात् आपल्याला क स्वीकारता येणार नाही; क नाकारावे लागणार; म्हणजे − क स्वीकारावे

लागणार. हे निगमनरूपक असे मांडता येईल :

```
 ———— (१)   क
       :    :
      (म)   ख
       :    :
      (न) – ख
      (न + १) (ख & – ख)
|____________________
∴        – क
```

हा अर्थात् – च्या प्रवेशनाचा नियम. – च्या अपसारणाचा नियम काहीसा कृत्रिम वाटेल. पण तो बुद्धीला पटण्यासारखा आहे. हा नियम असा :

```
—(१) क & – क
   ∴ ख
```

म्हणजे असे की जर आपण व्याघात स्वीकारायला तयार असू, म्हणजे परस्परव्याघाती अशी दोन विधाने स्वीकारायला तयार असू तर आपल्याला कोणतेही विधान स्वीकारता येईल. वर क आणि – क ही दोन्ही विधाने आपण स्वीकारली आहेत असे दाखविले आहे व त्यामुळे ख हे विधानही आपण स्वीकारले आहे असे दाखविले आहे.

तेंव्हा – चा प्रवेशननियम आणि अपसारणनियम असे मांडता येतील :

– चा प्रवेशन नियम (– +)

```
 ———— (१)   क
       :    :
      (म)   ख
       :    :
      (न)     – ख
      (न + १) (ख & – ख)
|____________________
      ∴    – क
```

– चा अपसारण नियम (– –)

```
—(१) क & – क
 ∴    ख
```

– संबंधी आणखी दोन नियम मांडता येतील :

– – चा प्रवेशन नियम (– – +)

```
—(१) क
 ∴ — — क
```

– – चा अपसारण नियम (– – –)

```
—(१) — — क
 ∴ क
```

'क ∴ – –क' हा नियम म्हणजे व्याघाताचा नियम (लॉ ऑफ् कॉंट्रॅडिक्शन) जर क हे विधान आपण स्वीकारलेले असेल तर – क हे विधान नाकारावे लागते असा त्याचा अर्थ आहे. उलट '— — क ∴ क' हा नियम म्हणजे लुप्तमध्याचा नियम (लॉ ऑफ् एक्स्क्लयुडेड मिडल). – क जर नाकारलेले असेल तर क स्वीकारावे लागते असा त्याचा अर्थ आहे.

वरील नियम किंवा निगमनरूपके प्रमाण व मूलभूत आहेत हे स्वीकारून त्यांच्यापासून आपण इतर काही निगमनरूपकांचे प्रामाण्य सिद्ध करू शकतो. पण त्यापूर्वी आणखी एका साध्या पण उपयुक्त नियमाचा स्वीकार करणे आवश्यक आहे. ह्या नियमाला पुनरावृत्तीचा नियम म्हणूया. या नियम असा:

```
— (१) क
 ∴   क
```

संदर्भाच्या सोयीसाठी हे सर्व नियम किंवा निगमनरूपके एकत्र मांडू या :

१) & +

```
—(१) क
—(२) ख
∴(क & ख)
```

& —

```
— (१) (क & ख)      —(१) (क & ख)
 ∴ क                 ∴ ख
```






२) V +

$$\frac{—(१)\ क}{\therefore (क \vee ख)} \qquad \frac{—(१)\ क}{\therefore (ख \vee क)}$$

V —

— (१) (क V ख)
—(२) क
⋮
(म) ग
—(म+१) ख
⋮
(न) ग
∴ ग

(३) → +

—(१) क
⋮
(म) ख
∴ (क → ख)

→ −

—(१) (क → ख)
—(२) क
∴ ख

(४) — +

—(१) क
⋮
(म) (ख & – ख)
∴ – क

— −

(१) (क & – क)
∴ ख

(५) — — +

$$\frac{——(१)\ क}{\therefore --क}$$

— — −

$$\frac{——(१)\ --क}{\therefore क}$$

(६) पुनरावृत्तीचा नियम (पुन)

$$\frac{—(१)\ क}{\therefore क}$$

वर स्वीकारलेल्या निगमनरूपकापासून आपण पुढील निगमनरूपक प्रमाण म्हणून सिद्ध करूया :

(क V ख)

$$\frac{-क}{\therefore ख}$$

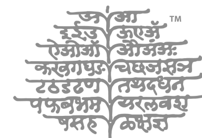




सिद्धी : —(१) (क V ख)	
—(२) – क	
—(३) क	
(४) – क	२, पुन
(५) (क & - क)	३, ४, & +
(६) ख	५, — –
—(७) ख	
(८) ख	७, पुन
(९) ख	(१),(३–६),(७–८), V –

ह्या सिद्धीच्या मांडणीचे स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे. (क V ख) आणि – क ह्या विधानरूपकांपासून ख हे विधानरूपक निष्पन्न होते, निगमित करता येते हे आपल्याला दाखवायचे आहे. म्हणून ही दोन आधाररूपके म्हणून सुरवातीला मांडली आहेत. त्यांच्या (१) व (२) ह्या क्रमांकांपासून डाव्या बाजूला ज्या आडव्या रेषा काढल्या आहेत त्या ही दोन आधाररूपके म्हणून स्वीकारली आहेत याची खूण आहे. आधाररूपके सुरवातीला नमूद केल्यानंतर सिद्धीमधील निगमनाच्या प्रत्येक पायरीचे समर्थन उजव्या बाजूला दिले आहे. वरील सिद्धीत आपण मुख्यतः V – ह्या निगमनरूपकाचा उपयोग केला आहे. ९ व्या पायरीच्या उजव्या बाजूला ही गोष्ट स्पष्ट केली आहे. (१) ह्या क्रमांकाच्या (क V ख) ह्या आधाररूपकापासून, (त्यातील क ह्या अवयवापासून ख आणि ख ह्या अवयवापासून ख निगमित करून) ख हा निष्कर्ष V – ह्या निगमनरूपकाला अनुसरून काढला आहे असे हे स्पष्टीकरण सांगते. (३) ते (६) ह्या पायऱ्या क पासून ख निगमित करून देतात, (७) ते (८) ह्या पायऱ्या ख पासून ख निगमित करून देतात हेही त्या स्पष्टीकरणात दिग्दर्शित केले आहे. अशा रीतीने सिद्धीतील प्रत्येक पायरीचे समर्थन उजव्या बाजूला केले आहे. उदा. (४) – क ही पायरी (२) ह्या क्रमांकाच्या पायरीपासून म्हणजे – क ह्या आधाररूपकापासून पुनरावृत्तीच्या नियमानुसार मिळते हे तिच्यापुढे '२, पुन' असे लिहून स्पष्ट केले आहे. त्याचप्रमाणे (५) (क & – क) ही पायरी (३) आणि (४) ह्या क्रमांकांच्या पायऱ्यांपासून & + ह्या निगमनरूपकाला अनुसरून मिळते हे तिच्यापुढे '३, ४, & +' असे लिहून दिग्दर्शित केले आहे. ह्या सिद्धीचा अर्थ असा की (क V ख) आणि क ह्या रूपाच्या दोन विधानांपासून क ह्या रूपाच्या विधानाचा निष्कर्ष करणे प्रमाण आहे असे आपण दाखवून दिले आहे.

आणखी एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे. प्रमाण म्हणून स्वीकारलेल्या काही निगमनरूपकांपासून इतर कित्येक निगमनरूपकांचे प्रामाण्य आपण सिद्ध करू शकतो हे आपण आताच पाहिले. एखादे निगमनरूपक प्रमाण आहे ह्याचा अर्थ त्याच्या आधारविधानरूपकांपासून त्याचा निष्कर्ष असलेल्या विधानरूपकाचे निगमन करणे प्रमाण असते. पण निगमनरूपके ज्याप्रमाणे प्रमाण असतात त्याप्रमाणे काही विधानरूपके पण प्रमाण असतात. उदा. (क V – क) हे विधानरूपक प्रमाण आहे. ह्याचा अर्थ असा की ह्या रूपाचे कोणतेही विधान खरे असतेच. उदा. (पृथ्वी गोल आहे V – पृथ्वी गोल आहे) हे विधान ह्या रूपाचे आहे आणि ह्या रूपाचे असल्यामुळे ते खरे आहे. आपल्या प्रमाण म्हणून स्वीकारलेल्या अनुमानरूपकांपासून आपण ज्याप्रमाणे अनुमानरूपके प्रमाण म्हणून सिद्ध करू शकतो त्याप्रमाणे कित्येक विधानरूपकेही प्रमाण म्हणून सिद्ध करू शकतो. (क V – क) ह्या विधानरूपकाची सिद्धी पुढे दिली आहे.





(१)	– (क V – क)	
(२)	क	
(३)	(क V – क)	२, V +
(४)	(क V – क) & – (क V – क)	३, १, & +
(५)	– क	(२–४), – +
(६)	(क V – क)	५, V +
(७)	(क V – क) & – (क V – क)	६, ७ & +
(८)	– – (क V – क)	(१–७) – +
(९)	(क V – क)	८ – – –

ह्या सिद्धीच्या संदर्भात एका गोष्टीचा खुलासा करणे हिताचे ठरेल. V + हा नियम असे सांगतो की क ह्या विधानापासून (क V ख) ह्या विधानाचे निगमन करणे प्रमाण आहे. म्हणजे क हे विधान आपण स्वीकारलेले असेल तर (क V ख) हे विधान स्वीकारायचाही आपल्याला अधिकार आहे ; (क V ख) ह्या विधानाचा आपण करीत असलेला स्वीकार क च्या आपण केलेल्या स्वीकारावर आधारलेला आहे. पण → + हा नियम घ्या. तो असे सांगतो की जर क पासून ख चे निगमन करता येते असे आपण दाखविले तर (क → ख) हे विधान आपल्याला स्वीकारता येते. आता (क → ख) ह्या विधानाचा आपण करीत असलेला स्वीकार क वर आधारलेला नाही; तर क पासून ख चे निगमन आपण केले आहे ह्या वस्तुस्थितीवर तो आधारलेला असतो. ह्या संदर्भात ख आपण का स्वीकारतो असा जर प्रश्न उपस्थित केला तर 'क स्वीकारल्यामुळे आपल्याला ख स्वीकारता येतो, ख चा आपला स्वीकार क च्या स्वीकारावर आधारलेला आहे' असेच उत्तर दिले पाहिजे. पण '(क → ख) आपण का स्वीकारतो ?' असा जर प्रश्न असेल तर त्याचे उत्तर 'आपण क स्वीकारले आहे म्हणून (क → ख) स्वीकारण्याचा आपल्याला अधिकार आहे' हे असू शकणार नाही. तर 'क पासून आपण ख चे निगमन केलेले आहे म्हणून (क → ख) आपल्याला स्वीकारता येते' असे त्याचे उत्तर आहे. तेव्हा ह्या संदर्भात (क → ख) ह्या विधानाचा आपला स्वीकार क ह्या आधारविधानावर आधारलेला नाही. (तो क आधारलेला आहे). जेव्हा क हे आधारविधान पासून ख चे निगमन होते ह्या वस्तुस्थितीवर स्वीकारून आपण ख चे निगमन करतो व म्हणून (क → ख) स्वीकारतो तेव्हा क ह्या आधारविधानाला मुक्त (डिस्चार्ज) करण्यात येत असते असे आपण म्हणू. त्याचप्रमाणे – + ह्या नियमान्वये जेव्हा क ह्या आधारविधानापासून (ख & – ख) हे विधान निगमित करून आपण – क चा स्वीकार करतो तेव्हाही क हे आधारविधान मुक्त झालेले असते. आपला – क चा स्वीकार क ह्या आधारविधानावर आधारलेला नसतो. वरील सिद्धीत (८) ही पायरी – + ह्या नियमान्वये आपण गाठलेली आहे. तेव्हा – –(क V – क) हे रूपक – (क V – क) ह्या रूपकावर आधारलेले नाही. मग ते कोणत्या आधाररूपकावर आधारलेले आहे ? कोणत्या आधाररूपकापासून ते निष्पन्न करून घेण्यात आले आहे ? ह्याचे उत्तर असे की ते कोणत्याही आधाररूपकापासून निष्पन्न केलेले नाही. प्रमाण निगमनरूपकांना अनुसरून पण कोणत्याही विधानरूपकाचा आधाररूपक म्हणून आधार न घेता ते निष्पन्न करण्यात आले आहे. अशा रीतीने कोणत्याही आधाररूपकापासून जे निष्पन्न करण्यात आलेले नसते पण प्रमाण अनुमानरूपकांना अनुसरून जे निष्पन्न करण्यात आलेले असते ते विधानरूपक तार्किक दृष्टचा





प्रमाण असते असे म्हणूया. (ह्याचे समर्थन पुढे करू.)

पण आता पुढील निगमन घ्या.

— (१) क

∴ (क V ख)   १ V +

ह्या निगमनात क ह्या आधाररूपकापासून (क V ख) हे विधानरूपक प्रमाण निगमनरूपकाला अनुसरून निष्पन्न करण्यात आले आहे. पण आपल्याला आणखी एक पायरी पुढे दाखविल्याप्रमाणे घेता येईल :

(१) क

(२) (क V ख)   १, V +

∴ [क → (क V ख)] (१ – २) → +

ह्याचे जे निष्कर्षरूपक आहे ते प्रमाण निगमनरूपकांना अनुसरून निष्पन्न करण्यात आले आहे; पण ते कोणत्याही आधाररूपकापासून निष्पन्न करण्यात आलेले नाही. (मूळ क हे आधाररूपक → + ह्या नियमाला अनुसरून मुक्त करण्यात आले आहे.) तेव्हा [क → (क V ख)] हे तार्किक दृष्ट्या प्रमाण असे विधानरूपक आहे.

ह्या निगमनपद्धतीची सवय होण्यासाठी तर्कशास्त्रातील कित्येक महत्वाच्या विधानरूपकाचे निगमन आता करू या. संदर्भाच्या सोयीसाठी त्यांचे क्रमांक इंग्रजी आकड्यात दिले आहेत :

व्याघात नियम

1 – (क & – क)

(१) (क & – क)

(२) (क & – क)   १, पुन

∴ – (क & – क)   (१ – २) — +

लुप्तमध्य नियम

2 (क V – क)

सिद्धी वर येऊन गेली आहे

3 पर्यायण नियम

(i) (क V ख) → (ख V क)
(पुढे पहा)

(१) (क V ख)

(२) क

(३) (ख V क)   २, V +

(४) ख

(५) (ख V क)   ४, V +

(६) (ख V क)   १, (२–३), (४–५) V –

∴ (क V ख) → (ख V क)   (१–६), → +

ह्याच पद्धतीने (ख V क) → (क V ख), हे विधानरूपकही प्रमाण म्हणून सिद्ध करता येईल हे उघड आहे. आता आपण ‘ ≡ ’ हे आणखी एक संयोजक प्रविष्ट करू शकू. त्याचे प्रवेशन

नियम आणि अपसारण नियम असे मांडता येतील.

≡ +

(१) (क → ख) & (ख → क)

∴ (क ≡ ख)

≡ —

(१) (क ≡ ख)

∴ (क → ख) & (ख → क)

वर आपण (क ∨ ख) → (ख ∨ क) हे सिद्ध केले आहे; त्याचप्रमाणे (ख ∨ क) → (क ∨ ख) हेही सिद्ध केले आहे. ह्या दोहोंचा उभायान्वय करून आपण (क ∨ ख) ≡ (ख ∨ क) हे विधानरूपक प्रमाण म्हणून सिद्ध करू शकू. तेव्हा वरील पर्यायण नियम अधिक दृढ करता येईल :

(3) (i) (क ∨ ख) ≡ (ख ∨ क)

पर्यायण नियम

(3) (ii) (क & ख) ≡ (ख & क)

(१) (क & ख)
(२) ख — १ & –
(३) क — १ & –
(४) (ख & क) — २, ३ & +

(५) (क & ख) → (ख & क) — (१–४) → +

ह्याच रीतीने (ख & क) → (क & ख) हे सिद्ध करता येईल. म्हणून

(क & ख) ≡ (ख & क)

विभाजन नियम

(४) (i) क ∨ (ख & ग ≡ (क ∨ ख) & (क ∨ ग)

(१) [क ∨ (ख & ग)]
(२) क
(३) (क ∨ ख) — २, ∨ +
(४) (क ∨ ग) — २, ∨ +
(५) (क ∨ ख) & (क ∨ ग) — ३, ४, & +

(६) (ख & ग)
(७) (ख) — ६, & –
(८) (ग) — ६, & –
(९) (क ∨ ख) — ७, ∨ +
(१०) (क ∨ ग) — ८, ∨ +
(११) (क ∨ ख) & (क ∨ ग) — ९, १०, & +

(१२) (क ∨ ख) & (क ∨ ग) — १, २–५, ६–११ ∨ –

(१३) [क ∨ (ख & ग)] → (क ∨ ख) & (क ∨ ग)
१ – १३ → +

स्वाभाविक निगमन

त्याचप्रमाणे (क ∨ ख) & (क ∨ ग) → [क ∨ (ख & ग)] हेही आपण सिद्ध करू शकू :

(१)	(क ∨ ख) & (क ∨ ग)	
(२)	(क ∨ ख)	१, & −
(३)	(क ∨ ग)	१, & −
(४)	क	
(५)	क ∨ (ख & ग)	४, ∨ +
(६)	ख	
(७)	क	
(८)	क ∨ (ख & ग)	
(९)	ग	
(१०)	(ख & ग)	६, ९, & +
(११)	[क ∨ (ख & ग)]	१०, ∨ +
(१२)	क ∨ (ख & ग)	३, ७−८, ९−११ ∨ −
(१३)	क ∨ (ख & ग)	२, ४−५, ६−१२ ∨ −
(१४)	[(क ∨ ख) & (क ∨ ग) → (क ∨ ख & ग)]	१−१३ → +

ह्या दोन्ही सिद्धीपासून ≡ + ह्या नियमानुसार

[क ∨ (ख & ग)] ≡ (क ∨ ख) & (क ∨ ग)

हे विधानरूप लाभते.

4 (ii) क & (ख ∨ ग) ≡ (क & ख) ∨ (क & ग)

(१) क & (ख ∨ ग)	
(२) क	१, & –
(३) ख ∨ ग	१, & –
(४) ख	
(५) (क & ख)	२, ४, & +
(६) (क & ख) ∨ (क & ग)	५, ∨ +
(७) ग	
(८) (क & ग)	२, ७, & +
(९) (क & ख) ∨ (क & ग)	८, ∨ +
(१०) (क & ख) ∨ (क & ग)	३, ४–६, ७–९, ∨ –
(११) [क & (ख ∨ ग)] → (क & ख) ∨ (क & ग)	१–१० → +

(१) (क & ख) ∨ (क & ग)	
(२) (क & ख)	
(३) क	
(४) ख	
(५) (ख ∨ ग)	
(६) क & (ख ∨ ग)	
(७) (क & ग)	
(८) क	
(९) ग	
(१०) (ख ∨ ग)	
(११) क & (ख ∨ ग)	
(१२) क & (ख ∨ ग)	
(१३) ((क & ख) ∨ (क & ग) → (क & (ख ∨ ग))	१–१२ → +

आणखी कित्येक विधानरूपकांची आणि निगमनरूपकांची सिद्धी व ह्या निगमनपद्धतीविषयी निर्माण होणाऱ्या काही प्रश्नांची चर्चा पुढील लेखांकात करू.

वाचकांचा पत्रव्यवहार

विश्वसिद्धांत (A New Interpretation of the Universe) सौ. शांता पाटणकर शान्ता प्रकाशन, खोपोली, कि. रु. ४

विश्वाचे रहस्य उलगण्याचा हा आणखी एक धाडशी परंतु गंभीरपणे आणि विनयाने केलेला प्रयत्न आहे. 'सनातन अज्ञाताभोवती आणखी एक प्रदक्षिणा' असे लेखिकेनेच त्याचे वर्णन केले आहे. सनातन अज्ञात अज्ञातच राहिले आहे असे म्हणावेसे वाटते.

ह्या साऱ्याच प्रयत्नात एक भावडा आत्मविश्वास आढळून येतो, काल, अवकाश, ज्ञाता, ज्ञेय, अस्तित्व, गती, नीती इत्यादी मूलभूत संकल्पनांचे विश्लेषण करून आणि त्यांच्या परस्परसंबंधांची रेखाटणी करून आणि अशा रीतीने सुव्यवस्थित संकल्पनाव्यूह प्राप्त करून घेऊन त्याच्या साहाय्याने विश्वाच्या स्वरूपाचा उलगडा करणे हा लेखिकेचा उद्देश दिसतो. परंतु विज्ञानात किंवा तत्त्वज्ञानात आतापर्यंत ह्या संकल्पनांचे जे विश्लेषण झाले आहे, त्याच्या परस्परसंबंधाचे जे आलेख रेखाटण्यात आले आहेत, त्यांच्या संदर्भात लेखिकेने हे विश्लेषण केलेले नाही. असे करण्याचे उपयोग अनेक असतात. एकतर पूर्वीच्या विचाराचा फायदा लेखकाला लाभतो. आपल्या भूमिकेत जे नवीन आहे ते वाचकांच्या व स्वतःच्या ध्यानात स्पष्टपणे येते. शिवाय आपल्या भूमिकेवर जे संभाव्य आक्षेप येण्यासारखे असतात त्यांचे निराकरण करता येऊन तिचे सामर्थ्य दाखवून देता येते. तत्त्वज्ञानात आतापर्यंत चालत आलेल्या चर्चेचा संदर्भ लेखिकेने बहुधा जाणूनबुजून दृष्टिआड केल्यामुळे तिची भूमिका अस्पष्ट व संदिग्ध राहते. अनेकदा तिच्या विधानांचा नेमका अर्थ काय असावा हे समजणे कठीण होते. उदा. "काल व अवकाश या कल्पनांचा आपण जर अधिक विचार केला तर आपणाला असे आढळून येते की काल व अवकाश या केवळ कल्पना आहेत." (पृ. १) तसेच, "काल व अवकाश हे नेहमीजोडीने वास्तव्य करीत असतात. काल असेल तर अवकाशही असावा लागतो व अवकाश नसेल तर कालही नष्ट होतो" (पृ. २) आता ही विधाने कांटच्या भूमिकेची आठवण करून देतात. तेव्हा कांटच्या भूमिकेच्या संदर्भात जर लेखिकेने आपले मत मांडले असते तर ते अधिक स्पष्टपणे, उठावदारपणे वाचकांच्या ध्यानी आले असते. तिच्या विधानापासून व एकंदर विवेचनापासून निष्पन्न होणारे काही प्रश्न असे : अवकाश व काल ह्यांना कल्पना म्हणण्यात आले आहे. ह्या संदर्भात 'कल्पनेचा' अर्थ काय ? आपल्या मनात झाडाची कल्पना असते पण झाडाची कल्पना म्हणजे झाड नव्हे. झाडाची कल्पना ही कल्पना असते; झाड कल्पना नसते. त्याचप्रमाणे अवकाशाची कल्पना आपल्या मनात असते पण अवकाशाची कल्पना म्हणजे अवकाश नव्हे. पण लेखिकेला असे म्हणायचे दिसते आहे, तिने असे म्हटले आहे की अवकाश . . . केवळ कल्पना आहे (त). मग प्रश्न असा पडतो की अवकाश कशाची कल्पना आहे ? कल्पना कशाची तरी असते; तिला विषय असतो. झाडाची कल्पना झाडाची असते, भूताची कल्पना भूताची असते, भूत तिचा विषय असतो. त्याप्रमाणे जर अवकाश कल्पना असेल तर ती कशाची कल्पना असते, तिचा विषय काय ? अवकाश हा काही तिचा विषय म्हणता येणार नाही कारण 'अवकाश' ह्या शब्दाने आता एक कल्पना दर्शित होते आहे आणि तिचा विषय काय हा प्रश्न आपण उपस्थित करीत आहो. किंवा असे म्हणता येईल की 'अवकाश ही केवळ एक कल्पना आहे' हे म्हणणे 'भूत ही केवळ एक कल्पना आहे' ह्या म्हणण्यासारखे आहे. म्हणजे आपल्याला भूताची कल्पना असते पण प्रत्यक्षात भूत नसते, अस्तित्वात असलेल्या कोणाही वस्तूचे 'भूत' असे वर्णन करता येत नाही, 'भूत' हे वर्णन कुणालाही लागू पडत नाही व म्हणून भूत नाही; फक्त त्याची कल्पना आपण करू शकतो, करतो. त्याचप्रमाणे अवकाशाची कल्पना आपण करू शकतो पण अवकाश असे काही नाही. पण ह्या म्हणण्याचा असा अर्थ लावला तरी पुढील अडचण उपस्थित होते : भूत जरी ह्या अर्थाने केवळ एक कल्पना आहे हे मान्य केले तरी समजा भूत जर खरोखर असते तर ते एक कल्पना नसते. ते आपल्याला रात्रीअपरात्री कुठेतरी भेटले असते,





आपल्या उरावर बसले असते, व त्याचप्रमाणे अवकाश जरी केवळ कल्पना असली तरी समजा अवकाश जर प्रत्यक्ष अस्तित्वात असता तर ती कल्पना नसती. आता लेखिकेच्या म्हणण्या-प्रमाणे अवकाशाला अस्तित्व आहे " वस्तूला गती असल्यामुळेच काल व अवकाश हे उत्पन्न झालेले आहेत. " मग अवकाश कल्पना कशी असेल ?

अवकाश ही वस्तू नाही ही कांटचीही भूमिका आहे पण म्हणून अवकाश (किंवा काल) एक कल्पना आहे असे तो म्हणत नाही काल हा आपल्या संवेदनांचा आकार (फॉर्म) आहे असे तो म्हणतो आणि ह्याचा अर्थ असा की आपल्या कोणत्याही संवेदनेला अवकाशात अवश्य तेथे स्थान असते– जिला अवकाशात स्थान नाही अशी संवेदना अशक्य असते– आणि म्हणून प्रत्येक संवेदना (आणि तिचा विषय असलेली वस्तू) इतर सर्व संवेदनांशी (व वस्तूंशी) एकाच अवकाशात संबंधित असते. त्याचप्रमाणे काल आणि अवकाश परस्परसंबंधित आहेत असे कांट म्हणतो–लेखिकेचीही हीच भूमिका आहे– पण त्याचा अर्थ असा की कालाची जाणीव जर आपल्याला व्हायची असेल तर कालाच्या एकतेचीही जाणीव व्हावी लागते म्हणजे कुठलाही कालखंड आपण घेतला तर त्याचे पूर्वक्षण व उत्तर-क्षण एकाच कालखंडाचे पूर्व व उत्तर क्षण आहेत ही जाणीव असावी लागते, पण कालखंड केवळ एक-मेकांना अनुसरणाऱ्या, प्रवाही क्षणांचा बनलेला असल्यामुळे त्याच्यात एकतेचे तत्त्वच असत नाही; स्थिर, निश्चल अशा अवकाशाच्या पार्श्वभूमीवर कालाला एकतेचे तत्त्व लाभते व म्हणून अवकाशाची जाणीव असेल तरच कालाची जाणीव आपल्याला होऊ शकते. तेव्हा कांटची भूमिका अशी की केवळ काळाची जाणीव असलेला अनुभव असणे शक्य नाही. ज्या अनुभवात काळाची जाणीव असेल त्या अनुभवात अवकाशाची पण जाणीव असलीच पाहिजे.

कांटची भूमिका काहीशा विस्ताराने मांडायचे कारण असे की तिच्या पार्श्वभूमीवर जर लेखिकेने आपले विचार मांडायचा प्रयत्न केला असता तर तिला ते पारखून घेता आले असते आणि मांडणीतले आणि तर्कदोषांविही काही खाचखळगे टाळता आले असते. उदा. पृ. १५ वर "ज्ञाता हा ज्ञेयापेक्षा मंदगतीने गुणपालट करणारा असला पाहिजे " असा सिद्धांत मांडण्यात आला आहे. हा सिद्धांत का स्वीका-रावा ह्या प्रश्नाकडे वळण्यापूर्वी ह्याचा अर्थ कसा लावायचा ह्या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. जाणणे म्हणजे काय ? ती क्रिया आहे का ? त्रिकोणाच्या तीन्ही कोनांची बेरीज दोन काटकोनांएवढी असते हे मी जाणतो. हे मी जाणतो ह्याचा अर्थ मी काही क्रिया करीत असतो का ? किंवा असे आहे का की पहिल्यांदा जेव्हा मी हे समजून घेतले तेव्हा मी जाणण्याची क्रिया करीत होतो आणि त्यावेळी माझ्यात होणाऱ्या गुणपालटाची गती त्रिकोणात होणाऱ्या गुणपालटाच्या गतीपेक्षा मंद होती. किंवा खिडकीतून एक मांजर आले हे जर मला समजले तर माझ्यात होणाऱ्या गुणपालटाची गती मांजरात होणाऱ्या गुणपालटाच्या गतीहून मंद असते. शिवाय मांजर आत येताना मी पहात असताना माझ्यात कोणता गुणपालट होतो ? आणि त्याचा मांजर पाहण्याशी संबंध काय. आत येणाऱ्या मांजरापासून क्रमशः संवेदना लाभत जाणे हा माझ्यात होणारा गुणपालट का ? पण ह्या गुणपालटाचा मांजरात होणाऱ्या गुणपालटाशी काय संबंध आहे ?

पुस्तकातील विवेचन असे सतत धक्का देत जाणारे आणि गोंधळवून टाकणारे आहे. तत्त्वज्ञानाविषयी महाराष्ट्रात सर्वसाधारणपणे एवढी अनास्था आहे की अशा प्रकारच्या तात्त्विक विषयाची कुणी गंभीरपणे चर्चा करावी ही गोष्टच कौतुकास्पद आहे आणि हे श्रेय लेखिकेला दिले पाहिजे. आपल्याला काही नवीन उलगडा झाला आहे, एक नवीन माग लागला आहे असा तिचा विश्वास विवेचनातून सतत व्यक्त होत आहे आणि अशा तऱ्हेचा आत्मविश्वास जीवनाच्या इतर क्षेत्रांप्रमाणे तत्त्वज्ञानातही उपकार-कच ठरतो. पण पूर्वसूरींचे ऋण जर त्यांच्या विचाराचा अभ्यास करून फेडले नाही तर त्याचे शासन ह्या क्षेत्रात नव्याने पदार्पण करू पहाणाऱ्याला मिळते हेही ह्या पुस्तकावरून सिद्ध होते.

–मे. पुं. रेगे

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई